Asistent RUS REMUS

D-lui Marinescu Aurelian
În speranța că vă deschide
noi perspective în acest
domeniu
Rus R.
22-VII-1978.

CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN MARILE RELIGII

TEZĂ DE DOCTORAT

BUCUREȘTI 1978

PREFAȚĂ

În ultimele decenii problema omului a izbucnit la suprafață cu o putere irezistibilă. Ea se dezbate astăzi dintr-o perspectivă nouă și cu o intensitate necunoscută pînă acum. Peste tot stăruie întrebări ca acestea : Ce este omul ? Care este demnitatea, valoarea și destinația omului ? În încercarea de a da răspuns la aceste întrebări, accentul principal cade pe latura practică. Dovadă convingătoare în acest sens, este interesul și stăruința cu care se dezbat în zilele noastre drepturile fundamentale ale omului.

Prezenta teză de doctorat are meritul incontestabil de a veni întru întîmpinarea acestei preocupări intense față de problema omului. Căci ea abordează tema : «Concepția despre om în marile religii». Ca atare, lucrarea se desfășoară pe un cadru vast și complex, avînd la bază o informație bogată și de calitate și fiind rodul unei munci susținute și al pasiunii de a descoperi modul în care este văzut omul în marile religii.

După o introducere edificatoare, în care este ilustrată convingător frecvența și intensitatea preocupării față de om în cadrul religiilor lumii în general, lucrarea se distribuie în următoarele cinci capitole: I. Crearea omului ; II. Natura ființei umane ; III. Comunitatea umană ; IV. Credința în viața de apoi ; V. Reflecții și comparații. Toate aceste capitole sînt urmate de o încheiere, în care se subliniază necesitatea și importanța dialogului interreligios din perspectiva antropologiei teologice.

După cum rezultă din cele de mai sus, problematica generală a lucrării constă în esență în prezentarea concepției despre om în hinduism, budism, iudaism, creștinism și mohamedanism, văzută din patru puncte de vedere : originea omului, natura omului, comunitatea umană și eshatologia umană.

Învățătura celor cinci religii despre om — văzută din cele patru puncte de vedere arătate mai sus — este în general corect sesizată și expusă. Ceea ce nu este puțin lucru. Căci nu este ușor — din punct de vedere metodic — a cerceta această problemă și mai ales a găsi căi de acces spre elementul om în respectivele religii. Autorul cercetează enunțurile textelor fundamentale ale credinței, precum și elaborările gîn-

---

Extras din revista «Glasul Bisericii», anul XXXVII, nr. 7-8/1978, de la p. 715—915.

dirii teologice din cadrul respectivelor religii. Acestea pot fi confirmate sau lărgite.

Pe parcursul lucid și sistematic organizat al primelor patru capitole, autorul oferă o analiză dezvoltată — uneori meticuloasă — a poziției hinduismului, budismului, iudaismului, creștinismului și islamului în problematica omului, în contextul specific al fiecăreia dintre ele. În capitolul ultim, autorul încearcă să evalueze comparativ aspectele legate de concepția despre om în marile religii.

Dacă facem abstracție de recenta carte a lui F. Heiler : «Die Frau in den Religionen der Menschheit», Berlin, W. de Gruyter, 1977, p. 174, lucrarea de față constituie prima încercare de acest gen. De unde pînă acum problema omului a fost abordată numai din punct de vedere filozofic, de data aceasta se încearcă abordarea acestei probleme din punct de vedere religios. Ca atare, autorul face figură de pionier și de ghid avînd curajul și meritul de a ataca pentru prima dată această problemă.

Uneori autorul este silit să facă lucru de elucidare și de interpretare. Se distinge în acest sens modul cum rezolvă problema Nirvanei (vezi p. 185—193).

Prin studiu atent și stăruitor, autorul a reușit să închege un ansamblu sintetic și sistematic al concepției globale despre om în respectivele religii. Aportul esențial al lucrării constă în faptul de a oferi o veritabilă sinteză («somme») care servește excelent la o inițiere de bază în materie.

Autorul are și meritul de a-și fi dat seama că într-un veac care tinde să înlăture și să promoveze o colaborare universală, trebuie să căutăm toate căile de apropiere între religii, pentru ca ele să iasă din atitudinea de defensivă sau de rivalitate. De aceea, autorul nu s-a lăsat negativ impresionat de bogăția diversității în ce privește concepția despre om a respectivelor religii. Dimpotrivă, s-a străduit să găsească și elemente de apropiere și convergență. Astfel, dînsul constată că elementul capital în cadrul acestor puncte de apropiere și convergență este mai ales elementul practic : preocuparea de demnitatea, vocația și destinația omului. Toate religiile respective se preocupă de om, toate manifestă speranța în participarea omului la viața lumii, toate pun pe seama omului un ideal, toate îl văd pe om ca pe o ființă sociabilă care se desăvîrșește în comunitate.

Cu drept cuvînt se poate spune că autorul a urmat principiul : Nu trebuie să luăm deosebirile mai serios decît sarcinile comune, ci trebuie să căutăm puncte de apropiere și convergență fecunde ! Divergențe și convergențe — privite și apreciate în spirit pozitiv și creator — pot deveni complementare, dacă sînt apreciați ca factori de impulsionare spre

pășirea pe drumul cel bun. În forma finală a lucrării, autorul a ținut seamă de observațiile, sugestiile și îndrumările competente făcute de ceilalți referenți : P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae și P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, de la Catedra de Teologie dogmatică de la Institutul teologic universitar din București, precum și P. C. Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, șeful Catedrei de Teologie dogmatică de la Institutul teologic universitar din Sibiu.

Privită în ansamblu, prezenta teză de doctorat poate fi apreciată ca o notabilă contribuție în materie. Ca atare, cei ce se preocupă cu elaborarea unei teologii creștine a religiilor în general găsesc în această lucrare un izvor prețios în ceea ce privește problematica religioasă a omului. În plus, lucrarea are și meritul de a oferi unele sublinieri de actualitate (vezi, de exemplu, p. 748, 749, 805 sq.).

Pentru toate aceste motive, îmi fac o plăcută datorie de a recomanda Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin tipărirea lucrării de față într-una din revistele centrale ale Patriarhiei Române, precum și a fi susținută ca teză de doctorat în teologie, specialitatea Istoria religiilor.

Pr. Prof. Dr. CORNELIU SÎRBU
Referent principal

Sibiu, 15 iunie 1978

INTRODUCERE

Omul a fost întotdeauna preocupat de ceea ce reprezintă, de statutul său în ordinea ființelor, a lucrurilor, a universului întreg și chiar de existența sa după moarte. Oriunde a existat ființa umană se regăsesc semne ale unei căutări și încercări permanente de a explica starea sa ființială, de a o articula în termeni adecvați, potrivit unei înțelegeri condiționate de contextul imediat în care a trăit sau de felul în care a conceput realitatea existențială globală, adică atît sub aspect empiric cît și sub aspect transcendent.

Pentru a ne da seama de extensiunea în timp a acestei încercări specific umane, vom încerca să prezentăm în cele ce urmează concepțiile despre om nu numai în perioada preistorică, ci și la religiile moarte, care au constituit pietre de hotar în istoria religioasă a omenirii. Vom mai include aici zoroastrismul, confucianismul și taoismul, pentru a da o imagine de ansamblu a tuturor concepțiilor religioase despre om, ca pregătire și îndrumare spre evaluarea omului făcută de marile religii contemporane. Vor fi omise din tratarea noastră concepțiile despre om ale popoarelor primitive din Africa, America și Australia, deoarece mulțimea nuanțelor particulare pe care le conțin ne pun în imposibilitatea de a le reda în limitele reduse ale lucrării noastre.

Despre ceea ce l-a îndemnat pe om pentru prima dată să-și formuleze impresii legate de natura și menirea sa, știința istoriei și a arheologiei nu ne dau elemente sigure. Omul preistoric nu a cunoscut scrisul și, prin urmare, nu ne-a lăsat nici un document explicit care să ne dea posibilitatea unei interpretări neîndoielnice despre ceea ce a crezut el că reprezintă. Singurele lucruri care ne vorbesc despre el și care aruncă o rază de lumină în acest trecut insondabil sînt uneltele, arta și bineînțeles locurile de înmormîntare. Faptul că omul preistoric și-a înmormîntat morții reprezintă o nuanță de importanță vitală pentru fenomenul uman, întrucît prin această mărturie arheologică putem vedea pe om în întreaga sa specificitate, care rezultă din însăși unicitatea sa ființială [1]. Nu se știe precis ce rol a avut fenomenul nașterilor și al morții în experiența ființială a omului în perioada preistorică, dar putem spune că și acesta l-a ajutat să facă o oarecare evaluare asupra naturii și menirii sale în mediul înconjurător, care au accentuat sentimentul său de singurătate și neputință, l-au făcut, se pare, să caute și să-și consolideze viața în grup, în comunitate [2], a cărei coerență a crescut în decursul istoriei.

---

1. S. G. F. Brandon, *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester University Press, 1963, p. 6–7. 2. Idem, *ibidem*.

Văzute în lumina descoperirilor arheologice şi a datelor antropologice, obiceiurile de înmormîntare indică speranţa în nemurire [3], element fundamental al religiei în perioada preistorică, al naturii şi destinului omului [4]. Cît despre credinţa în nemurire, aceasta pare să fi apărut, după concepţia unora [5], ca urmare a organizării de ritualuri bazate pe concepţia unei stări de continuă trecere : moarte spre renaştere permanentă. Această interpretare ciclică a secvenţei perene în ordinea naturală şi umană a dus apoi la speranţa în timpurile eshatologice, cînd nu va mai fi nevoie de reînnoire, iar extinderea procesului de moarte-viaţă, viaţă-moarte şi asupra ordinei naturale a sugerat ideea de început şi sfîrşit al lumii [6].

Acestei speculaţii ipotetice trebuie să-i adăugăm ca sprijin noţiunea creării omului după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, după arhetipul divin, în baza căreia credinţa în nemurire este răspunsul imediat al omului la chemarea lăuntrică spre realizarea asemănării cu Dumnezeu. Această chemare nu este instinctuală, ci reprezintă un îndemn, o dimensiune tainică a naturii umane. Aceasta consună cu învăţătura creştină moştenită din Vechiul Testament despre o revelaţie primordială a lui Dumnezeu.

Datorită lipsei de mărturii concludente, imaginea pe care o avem despre om în perioada preistorică are un caracter profund ipotetic, ea putînd fi confirmată sau infirmată în funcţie de noi posibile descoperiri. Reţinem ca important pentru lucrarea noastră doar faptul că încă în perioada preistorică omul a avut speranţa în nemurire, speranţă clădită nu numai pe experienţa fenomenelor legate de propria lui viaţă şi de natura înconjurătoare, a cărei moarte şi revenire la viaţă, într-un ciclu precis, a putut fi luată ca punct de referinţă, ci existentă mai ales în virtutea acelui chip divin sădit în om la crearea sa.

CONCEPŢIA DESPRE OM ÎN RELIGIA EGIPTULUI ANTIC

Gîndirea religioasă egipteană nu s-a ocupat în mod special de originea omului. Unele mituri îl prezintă pe Ra, zeul soarelui, ca fiind creator al omului şi aceasta pentru că el este considerat creator a tot ceea ce există. În teologia memfitică, creator al omului este Ptah şi apoi Khnum, care, se pare, nu este creator al rasei umane, ci doar al individului care se naşte. El face acest lucru folosind «roata olarului». Împreună cu Heket, zeiţa naşterilor, Khnum ajută la naşterea copilului din pîntecele mamei sale [7].

În evaluarea naturii umane nu se face distincţie clară între partea materială şi spirituală a omului : de aceea, centrul personalităţii umane nu este plasat nici în su-

3. E. O. James, *Prehistoric Religion*, London, 1957, p. 21—23 ; Mainage Th., *Les Religions de la Préhistoire : L'Age paléolithique*, Paris, 1921, p. 165—166.

4. E. O. James, *Prehistoric Religion*, în «Historia Religionum. Handbook for the History of Religions», editată de C. Jouco Bleeker şi Geo Widengren, vol. I, E. J. Brill, Leiden, 1969, p. 36.

5. Cf. Idem, *ibidem*. 6. E. O. James, *op. cit.*, p. 37.

7. Pentru detalii : C. J. Bleeker. *The Religion of Ancient Egypt*, în «Historia Religionum», vol. I, p. 93—95.

flet şi nici în trup. Fiinţa umană reprezintă o sinteză a mai multor potenţe spirituale, cărora omul le datorează viaţa după moarte. Aceste potenţe spirituale reprezintă tot atîtea dimensiuni ale fiinţei umane care, însă, depind de integritatea trupească a omului. De aici decurge şi ideea îmbălsămării cadavrelor şi punerea în mormînt a unor lucruri trebuincioase trupului [8].

Dacă apare uneori şi ideea de suflet, egiptenii credeau că acesta este o entitate concretă, invizibilă în timpul vieţii pămînteşti, ce sălăşluieşte în trup. Această entitate era numită *ba*. *Ba* nu înseamnă viaţă. Pentru viaţă egiptenii aveau un alt cuvînt : *'ankh*. *Ba* părăseşte trupul la moarte. Despre natura lui *ba* nu se dau detalii [9]. Pe lîngă *ba*, egiptenii mai credeau că omul posedă şi o altă entitate invizibilă, o dublură a sa, numită *ka*. Acest *ka* îl însoţea în viaţă în calitate de gardian sau înger păzitor, iar la moarte intra în trup [10].

Soarta omului este influenţată nu numai de faptele sale ci mai ales de zei [11], care joacă un rol preponderent atît la naştere cît şi la moarte. La moarte, însă, soarta este pecetluită de evaluarea faptelor prin prizma lui Maat [12]. Există, deci, un echilibru între elementul fatalist şi aspectul moral al vieţii. În general egiptenii au fost optimişti cu privire la soarta omului, întrucît lucrarea sorţii era contrabalansată de activitatea în cadrul ordinei naturale (Maat), adică de fapte bune şi trăire morală.

Credinţa în viaţa de după moarte este foarte puternică la egipteni. În acest context întîlnim credinţa că omul trăieşte în mormînt sau în lăcaşul morţilor. Acest lăcaş se află undeva în cer şi este mai degrabă considerat ca un loc de pedeapsă. Locul fericirii este în cîmpiile lui Jaru şi Heret, unde viaţa de pe pămînt este trăită la modul ideal.

Cei care la moarte vor călători în barca lui Ra, zeul soarelui, care este şi vîslaş, vor reveni la viaţă. Speranţa în înviere este furnizată mai ales de mitul lui Osiris. Acest mit a influenţat şi credinţa în judecata celor morţi, la baza căreia stă credinţa în răsplată. Cel răposat este condus de Anubis la judecată în faţa lui Osiris. Aici inima lui este cîntărită într-o balanţă contra unui fulg de pană ce reprezintă pe Maat, iar Toth înregistrează rezultatul. Dacă acesta este nefavorabil, cel mort este devorat de un monstru, iar dacă este favorabil, atunci Horus îl conduce pe cel răposat la Osiris, care, împreună cu un juriu de 42 de judecători, pronunţă judecata finală. Cartea Morţilor mai dă încă o variantă privind judecata celor morţi [13].

Lipsa unei prezentări unitare a concepţiei religioase egiptene ne pune în imposibilitatea de a reda în mod precis ceea ce poate că a fost elementul preponderent în concepţia egipteană antică despre om. Ceea ce nu se poate nega acestei religii este faptul că a constituit, secole de-a rîndul, forţa dinamizatoare a unei tradiţii şi civilizaţii ce sfidează timpurile [14].

8. Pentru detalii : Bleeker, *op. cit.*, p. 95—102.

9. George A. Barton, *Soul (Semitic and Egyptian)*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», ed. by James Hastings, vol. XI, Edinburg, 1920, p. 752.

10. *Ibidem*, p. 755. 11. Bleeker, *op. cit.*, p. 103—104.

12. Maat, zeiţă asociată cu Toth, Ptah şi Khnum în legendele cosmogonice. Cuvîntul înseamnă drept, lege şi ordine. De aici, cel care a trăit drept sau potrivit legii va prospera. Pentru detalii : Bleeker, *op. cit.*, p. 103. 13. Brandon, *op. cit.*, p. 50—64.

14. Pentru detalii : Childe, V. G., *Man makes Himself*, Thinkers Library, London, 1941 ; Breasted, J. H., *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, London, 1912 ; Frankfort, H., *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948 ; Frankfort, H., *Ancient Egyptian Religion*, New York, 1948 ; Gardiner, A. H., *The Attitude of the Egyptians to Death and to the Dead*, Frazer Lecturer, 1935 ; Müller, W. M., *Egyptian Mythology*, London, 1923 ; Vandier, J., *La Religion égyptienne*, col. Mana, Paris, 1949.

CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN RELIGIA MESOPOTAMIEI ANTICE

În literatura sumeriană se disting două tradiții privind crearea omului. Tradiția de la Nippur, în «Mitul Tîrnăcopului», consideră că omul a fost creat de Enlil, care lovește pămîntul cu tîrnăcopul; din gaura făcută de el au ieșit la suprafață oamenii. Apoi zeii dau omului un tîrnăcop spre a construi orașe și cetăți [15]. În tradiția Eridu, dominată de elementul chtonic, omul a fost creat din lut de zeița Nammu. Ea a fost ajutată în acest sens de alte zeități. Toate au lucrat sub directa supraveghere a lui Enki. În relatarea sumeriană a potopului omul este creat de alți zei: An, Enlil și Ninhursaga. Se crede că aceste mituri își au originea în tradiția cosmică din Eridu [16].

În literatura akkadiană există mai multe tradiții privind crearea omului. Reținem din acestea doar una. După «Mitul Atramhasis», primul om a fost creat de zeița mamă Mami/Nintu în colaborare cu încă 14 zeițe ale nașterii. Numele primului om a fost probabil Widimmu și a fost modelat din lutul pe care Mami/Nintu l-a cerut lui Enki. Acest lut a fost făcut cu sîngele unui zeu ucis din porunca lui Enki. Scopul creerii a fost acela de a purta jugul greutăților în locul zeilor: «Greutatea creației să o poarte omul» [17]. Deci nu este vorba de o creație din nimic. E un fel de concepție panteistă.

Elementul principal în viața religioasă și de toate zilele a omului era supunerea. Această atitudine a fost condiționată de concepția mesopotamiană despre univers, care considera universul ca fiind aidoma unui stat. După cum într-un stat condiția esențială era supunerea, tot așa și în sfera religioasă ea trebuie să fie un principiu fundamental [18]. Supunerea față de zeitate implică și credința în ajutorul zeului respectiv [19].

Despre natura propriu-zisă a omului literatura mesopotamiană nu ne dă detalii. De altfel, întreaga literatură cosmologică este mult prea amorfă și fără consistență interioară, semn al lipsei unei autorități ecclesiastice supreme care să-i dea o coerență oarecare [20].

Concepția mesopotamiană despre sufletul uman este strîns legată de noțiunile sumeriene ZI și SHI, echivalente ale lui *napishtu* — ceea ce înseamnă viață, mai degrabă decît suflet, însă viață deosebită de cea din trup (shalamatu), ca o existență independentă, am putea spune [21]. În gîndirea mesopotamiană viața nu era legată direct de noțiunea de suflet, ci de posibilitatea sau puterea omului de a se menține ca ființă distinctă și de a ocupa un loc ca atare în contextul existenței [22].

Descoperirile arheologice dau mărturii abundente despre credința în viața de după moarte, căci în mormînt au fost găsite lucruri care au fost puse spre a fi folosite de defunct. Spre deosebire de tradiția egipteană, în care integritatea corporală era esențială pentru viața veșnică, la mesopotamieni trupul nu juca același rol de seamă. Această atitudine poate fi dedusă din faptul că nu s-au făcut încercări de păstrare a trupurilor prin îmbălsămare. Între morți și vii nu a existat o legătură de

15. S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*, Harper Torch Books, London, 1961, p. 51—53.
16. W. H. Ph. Römer, *Religion of Ancient Mesopotamia*, în «Historia Religionum», vol. I, p. 165.
17. E. A. Speiser, *Akkadian Myths and Epics*, în «Ancient Near Eastern Texts», edited by J. Pritchard, Princeton University Press, 1953, p. 99.
18. Cf. Thorkild Jacobsen, *Mesopotamia: The Good Life*, în «Before Philosophy», A Pelican Book, London, 1964, p. 217.
19. Römer, *op. cit.*, p. 166—168.
20. Brandon, *op. cit.*, p. 72.
21. Cf. George A. Barton, *op. cit.*, p. 549.
22. Idem, *ibidem*.

comuniune spirituală. Dimpotrivă, defuncții sînt
lor [23]. Spiritele celor morți coboară în lumea
care se află undeva sub pămînt. Stăpîni în aces
Ereshkigala. În mitul «Coborîrea lui Innana (Is
sim o descriere mișcătoare a celor morți. Ce
fost Enkidu, care face o descriere a situației de
plăcută. Se pare că cei care au avut copii și c
vîrșite corect au o poziție mai privilegiată. I
judecată bazată pe viața morală. Sentința d

În general, în gîndirea mesopotamiană
fund pesimism, datorită lipsei unor valori
Ba mai mult, acest pesimism este agravat
personală în condiții sumbre și dureroase.

CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN

Nici unul din textele ugaritice care ne
omului, iar datele pe care le avem despre
măsură la «Mitul Aqhat». Acest epic îl pr
este un privilegiu rezervat zeilor. Omul es
pedepsesc după cum i-a fost conduita. Vi

Referirile existente la suflet, *nsph*, ș
toare pentru a ne putea forma o imagin
omului. Folosirea acestor termeni este ma
din Vechiul Testament. În ugaritică găsim,
care înseamnă *dorință* sau *suflet*.

Mai întîlnim în textele ugaritice r
toare în practică cu cele ale vechilor isr
ție «Casa eternității».

Existența în tărîmul morții este fan
menționează o clasă de ființe, numite:
lingvistic, identic cu repha'im, umbre;
la 'ilnym — «ființe divine» sau «duhu
deși nu se poate face o deosebire precis

Deși religia canaanită nu a avut
cinate, cunoașterea ei este importantă
legem situația religioasă din Răsări
Canaan.

23. Cf. Brandon, *op. cit.*, p. 74—75.
24. Pentru detalii: Brandon, *op. cit.*, *d'Assyrie*, col. Mana, Paris, 1945; Frazer J. London, 1923, Gadd, C. J., *Ideas of Divine* A. L., *Ancient Mesopotamia. Potrait of a D Genesis. The Story of Creation*, Chicago, 1954.
25. Cf. H. Ringgren, *The Religion of* Driver, G. R., *Canaanite Myths and Legen* Herden, D., *The Phenicians*, 1963.

«agathos»:
O alt . A merge
lui israeli re zei, în-
cient mate hybris care
ților referi «Nimic mai
lui. Omul nă în acest
tecele man
La m arul pămîn-
aduceau je s nu există
au crezut urma să fie
în virtutea
siod extinde
și în hades.
În reli beşte despre
din Olimp a i pămînteşti.
moartea sau lasă cosmo-
argint, care erea rațiunii,
pămîntene. bătrîni, din
își provoacă a de a doua
tia au luptat se reîntoarcă
de fier, cea
torul acestei
Această
sele create n
ca fiind un p i sau chiar a
mic. O idee a easta calitate
a trecut, Pyrr mani este mai
Din împreunar edință în fața
au fost neajut a de mîntuire,
Aeschyl, aveau o con-
gres [29]. Văzînd ificată a suflе-
Prometeu îi vi în lumea um-
scă animalele, și mai ales a
Diferite re mormîntul său.
liile pe care le ca un privile-
a fi reținute. i tîrziu, religia
Cît privești și mai ales din
oameni care au
zei. Exemplu în

26. H. Otten, ey, 1954; Lang, A., , 1908; Murray, G., *ical Religion*, Oslo, Dussand, R., *La Rel ciens et des Syriens*, », vol. I, p. 480—
28. A. W. H. , 1929; Fr. Altheim,
29. *Ibidem*, p.

CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN RELIGIA MESOPOTAMIEI ANTICE

În literatura sumeriană se disting două tradiții privind crearea omului. Tradiția de la Nippur, în «Mitul Tîrnăcopului», consideră că omul a fost creat de Enlil, care lovește pămîntul cu tîrnăcopul; din gaura făcută de el au ieșit la suprafață oamenii. Apoi zeii dau omului un tîrnăcop spre a construi orașe și cetăți [15]. În tradiția Eridu, dominată de elementul chtonic, omul a fost creat din lut de zeița Nammu. Ea a fost ajutată în acest sens de alte zeități. Toate au lucrat sub directa supraveghere a lui Enki. În relatarea sumeriană a potopului omul este creat de alți zei: An, Enlil și Ninhursaga. Se crede că aceste mituri își au originea în tradiția cosmică din Eridu [16].

În literatura akkadiană există mai multe tradiții privind crearea omului. Reținem din acestea doar una. După «Mitul Atramhasis», primul om a fost creat de zeița mamă Mami/Nintu în colaborare cu încă 14 zeițe ale nașterii. Numele primului om a fost probabil Widimmu și a fost modelat din lutul pe care Mami/Nintu l-a cerut lui Enki. Acest lut a fost făcut cu sîngele unui zeu ucis din porunca lui Enki. Scopul creerii a fost acela de a purta jugul greutăților în locul zeilor: «Greutatea creației să o poarte omul» [17]. Deci nu este vorba de o creație din nimic. E un fel de concepție panteistă.

Elementul principal în viața religioasă și de toate zilele a omului era supunerea. Această atitudine a fost condiționată de concepția mesopotamiană despre univers, care considera universul ca fiind aidoma unui stat. După cum într-un stat condiția esențială era supunerea, tot așa și în sfera religioasă ea trebuie să fie un principiu fundamental [18]. Supunerea față de zeitate implică și credința în ajutorul zeului respectiv [19].

Despre natura propriu-zisă a omului literatura mesopotamiană nu ne dă detalii. De altfel, întreaga literatură cosmologică este mult prea amorfă și fără consistență interioară, semn al lipsei unei autorități ecclesiastice supreme care să-i dea o coerență oarecare [20].

Concepția mesopotamiană despre sufletul uman este strîns legată de noțiunile sumeriene ZI și SHI, echivalente ale lui *napishtu* — ceea ce înseamnă viață, mai degrabă decît suflet, însă viață deosebită de cea din trup (shalamatu), ca o existență independentă, am putea spune [21]. În gîndirea mesopotamiană viața nu era legată direct de noțiunea de suflet, ci de posibilitatea sau puterea omului de a se menține ca ființă distinctă și de a ocupa un loc ca atare în contextul existenței [22].

Descoperirile arheologice dau mărturii abundente despre credința în viața de după moarte, căci în mormînt au fost găsite lucruri care au fost puse spre a fi folosite de defunct. Spre deosebire de tradiția egipteană, în care integritatea corporală era esențială pentru viața veșnică, la mesopotamieni trupul nu juca același rol de seamă. Această atitudine poate fi dedusă din faptul că nu s-au făcut încercări de păstrare a trupurilor prin îmbălsămare. Între morți și vii nu a existat o legătură de

15. S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*, Harper Torch Books, London, 1961, p. 51—53.
16. W. H. Ph. Römer, *Religion of Ancient Mesopotamia*, în «Historia Religionum», vol. I, p. 165.
17. E. A. Speiser, *Akkadian Myths and Epics*, în «Ancient Near Eastern Texts», edited by J. Pritchard, Princeton University Press, 1953, p. 99.
18. Cf. Thorkild Jacobsen, *Mesopotamia: The Good Life*, în «Before Philosophy», A Pelican Book, London, 1964, p. 217. 19. Römer, *op. cit.*, p. 166—168. 20. Brandon, *op. cit.*, p. 72.
21. Cf. George A. Barton, *op. cit.*, p. 549. 22. Idem, *ibidem*.

comuniune spirituală. Dimpotrivă, defuncții sînt puși mai degrabă în rîndul demonilor [23]. Spiritele celor morți coboară în lumea de jos, în «Tărîmul fără întoarcere», care se află undeva sub pămînt. Stăpîni în acest ținut sumbru sînt Nergal și soția sa Ereshkigala. În mitul «Coborîrea lui Innana (Ishtar) în tărîmul fără întoarcere», găsim o descriere mișcătoare a celor morți. Cel care s-a reîntors din acest tărîm a fost Enkidu, care face o descriere a situației de acolo. Viața în tărîmul de jos nu este plăcută. Se pare că cei care au avut copii și cei ale căror slujbe mortuare au fost săvîrșite corect au o poziție mai privilegiată. Nu avem la mesopotamieni credința în judecată bazată pe viața morală. Sentința definitivă este dată la moarte [24].

În general, în gîndirea mesopotamiană viața omului poartă amprenta unui profund pesimism, datorită lipsei unor valori permanente pentru desăvîrșirea omului. Ba mai mult, acest pesimism este agravat mai ales de credința în supraviețuirea personală în condiții sumbre și dureroase.

CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN RELIGIA CANAANITĂ

Nici unul din textele ugaritice care ne-au parvenit nu tratează problema creării omului, iar datele pe care le avem despre natura ființei umane se rezumă în mare măsură la «Mitul Aqhat». Acest epic îl prezintă pe om ca fiind muritor; nemurirea este un privilegiu rezervat zeilor. Omul este slujitorul zeilor care îl răsplătesc sau îl pedepsesc după cum i-a fost conduita. Viața este un dar din partea zeilor.

Referirile existente la suflet, *nsph*, și *ruh*, spirit, nu sînt suficient de edificatoare pentru a ne putea forma o imagine mai completă despre natura spirituală a omului. Folosirea acestor termeni este mai mult sau mai puțin asemănătoare cu cea din Vechiul Testament. În ugaritică găsim, totuși, un cuvînt aparte pentru suflet: *brlt*, care înseamnă *dorință* sau *suflet*.

Mai întîlnim în textele ugaritice referiri la slujbe de înmormîntare asemănătoare în practică cu cele ale vechilor israeliți. Mormîntul este denumit într-o inscripție «Casa eternității».

Existența în tărîmul morții este fantomatică. Cîteva fragmente de la Ras Shamra menționează o clasă de ființe, numite: *rp'm*; ceea ce pare a fi, din punct de vedere lingvistic, identic cu repha'im, umbre; adică, morții din sheol. Se mai fac referiri și la 'ilnym — «ființe divine» sau «duhuri». Ele par a avea legătură cu zeii chtonieni, deși nu se poate face o deosebire precisă între zei și sufletele morților [25].

Deși religia canaanită nu a avut o influență profundă asupra popoarelor învecinate, cunoașterea ei este importantă mai ales în sensul că ea ne ajută să înțelegem situația religioasă din Răsăritul Apropiat la venirea poporului israelit în Canaan.

23. Cf. Brandon, *op. cit.*, p. 74—75.
24. Pentru detalii: Brandon, *op. cit.*, p. 76 ș.u.; Dhorme, E., *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, col. Mana, Paris, 1945; Frazer J. G., *The Folklore of the Old Testament*, ed. prescurtată, London, 1923, Gadd, C. J., *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East*, London, 1948; Oppenheim, A. L., *Ancient Mesopotamia. Potrait of a Dead Civilisation*, London, 1964; Heidel, A., *The Babylonian Genesis. The Story of Creation*, Chicago, 1954.
25. Cf. H. Ringgren, *The Religion of Ancient Syria*, în «Historia Religionum», vol. I, p. 218—219; Driver, G. R., *Canaanite Myths and Legends*, London, 1956; Gray, J., *The Canaanites*, London, 1964; Herden, D., *The Phenicians*, 1963.

Rel. canaanită

CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN RELIGIA HITITĂ

O altă religie importantă pentru studiul Vechiului Testament și al istoriei poporului israelit este cea a hititilor. Din nefericire, nici în cazul acesta nu posedăm suficient material informativ pentru a ne putea face o imagine clară despre credința hititilor referitoare la om. Nici aici nu avem nici o mențiune referitoare la crearea omului. Omul este format din trup și suflet: «în timp ce în trecut am fost născut din pîntecele mamei mele, după aceea Dumnezeu a plantat sufletul meu în mine» [26].

La moarte, regele și rudele lui cele mai apropiate deveneau zeități, cărora li se aduceau jertfe și daruri. Ceilalți muritori mergeau în tărîmul morții. Se pare că hititii au crezut în viața după moarte [27]. Amănunte nu există în acest sens.

CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN RELIGIA GREACĂ

În religia greacă, omul este rezultatul unei creații succesive. În primul rînd, zeii din Olimp au creat o rasă de aur. Această rasă a trăit în timpul lui Cronos. După moartea sau dispariția ei, aceștia au devenit *daimones*. Zeii creează apoi o rasă de argint, care se răscoală împotriva lor. În mînia sa, Zeus îi face spirite ale lumii subpămîntene. Apoi el însuși creează rasa de bronz. Prin certuri interne, această rasă își provoacă propria ei dispariție, după care Zeus creează rasa eroilor. Cîțiva din aceștia au luptat la Teba și Troia și apoi au murit. În cele din urmă el creează o rasă de fier, cea mai demnă de plîns. Aceasta este rasa umană din zilele lui Hesiod, autorul acestei descrieri.

Această creație succesivă nu are nici o semnificație precisă; generațiile sau rasele create nu reprezintă schimbări istorice ale omenirii [28]. Hesiod consideră crearea ca fiind un proces de degenerare. Deci nu este o creare propriu-zisă, adică din nimic. O idee asemănătoare pare a fi a lui Pindar în «mitul Potopului». După ce potopul a trecut, Pyrrha și Deucalion au coborît din Parnas și au făcut pe oameni din piatră. Din împreunarea lui Pyrrha și Deucalion s-au născut conducătorii locrieni. Oamenii au fost neajutorați pînă cînd Prometeu a furat focul din cer și l-a dăruit lor.

Aeschyl, în lucrarea sa Prometheus Victus, prezintă crearea omului ca un progres [29]. Văzînd că Zeus, după ce s-a urcat pe tron, voiește să distrugă rasa umană, Prometeu îi vine acesteia în ajutor învățînd pe oameni scrisul, cititul, să domesticească animalele, să practice medicina etc.

Diferite relatări despre crearea omului se găsesc și la alți scriitori greci. Detaliile pe care le aduc nu depășesc prea mult sfera miticului și sînt nedemne pentru a fi reținute.

Cît privește natura omului, tendința principală era tot pesimistă [30]. Totuși, unii oameni care au reușit să ajungă virtuoși, să stăpînească virtutea (arete), pot deveni zei. Exemplu în acest sens îl avem din partea lui Hercule. Cu toate acestea, oamenii

26. H. Otten, *The Religion of the Hittites*, în «Historia Religionum», vol. I, p. 301.
27. *Ibidem*, p. 322. Pentru detalii vezi: Gurney, O. R., *The Hittites*, A Pelican Original, 1964; Dussand, R., *La Religion de Babylonie et d'Assyrie; La religion des Hittites et des Hurrites, des Phéniciens et des Syriens*, col. Mana, Paris, 1945.
28. A. W. H. Adkins, *Greek Religion*, în «Historia Religionum», vol. I, p. 427.
29. *Ibidem*, p. 428. 30. *Ibidem*, p. 430.

trebuie să fie mulțumiți cu soarta lor limitată. Pindar îl sfătuiește pe un «agathos»: «Nu căuta să devii Zeus... se cuvine muritorilor să aibă gînduri muritoare». A merge prea departe, a încerca să depășești limitele impuse ființei umane de către zei, înseamnă a-i supăra și a atrage asupra ta mînia lor. Omul să se ferească de hybris care duce la orbire (ate). Obligația lui este doar «să se cunoască pe sine»; «Nimic mai mult», după cum spunea oracolul de la Delfi. «Cunoaște-te pe tine» înseamnă în acest context «vezi că ești muritor».

Soarta ultimă nu înseamnă anihilare, ci continuarea vieții după tiparul pămîntesc însă foarte estompat, într-o lume a duhurilor, a umbrelor. În hades nu există plăcere. La Homer, singura *mîntuire* posibilă a fost a lui Menelaus, care urma să fie dus în Insulele celor Fericiți la capătul pămîntului. Acest privilegiu îl are în virtutea faptului că a fost soțul Elenei și astfel a devenit ginerele lui Zeus. Hesiod extinde aceeași soartă și asupra eroilor. Restul oamenilor se vor zbate neputincioși în hades.

Imaginea eshatologică este prezentată într-un mod ciclic. Plato vorbește despre două perioade de rotație care țin, se pare, un An Mare, adică 36,000 ani pămîntești. Prima rotație este condusă de un zeu într-o direcție; iar în cealaltă zeul lasă cosmosul să se conducă cu de la sine putere, căci «fiind făptură vie, cu puterea rațiunii, poate face acest lucru». Primul ciclu este reversibil; oamenii se nasc bătrîni, din pămînt, și întineresc pînă ce dispar. Plato spunea că el trăiește în cea de a doua rotație, în care oamenii se nasc copii și îmbătrînesc pentru ca apoi să se reîntoarcă în pămînt [31].

CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN RELIGIA ROMANĂ

Religia romană pare a nu fi deloc preocupată de originea omului sau chiar a naturii sale. Omul este evaluat doar ca «cetățean» al imperiului. În această calitate el este unul din mulțimea cetățenilor. Ceea ce îl definește pe om la romani este mai mult supunerea față de legea scrisă și naturală. Pentru un act de necredință în fața zeilor sau pentru uciderea unui om nu există iertare. De altfel, ideea de *mîntuire*, de purificare nu este prezentă la romani. Despre viața de apoi, romanii aveau o concepție destul de confuză. La moarte, defunctul intră în comunitatea zeificată a sufletelor celor morți (manes), care mai erau și genii protectoare. Pierdut în lumea umbrelor strămoșilor, defunctul se lăsa în seama credinței urmașilor săi și mai ales a fiului său legitim, care trebuia să oficieze ritualurile strămoșilor la mormîntul său.

Ideea nemuririi personale apare în ultimul secol al Republicii și ca un privilegiu al oamenilor mari, probabil ca o influență din religia greacă. Mai tîrziu, religia romană se îmbogățește cu idei împrumutate din religiile de mistere și mai ales din cultul creștin al lui Iisus [32].

31. Pentru detalii: Festugière, A. J., *Personal Religion among the Greeks*, Berkley, 1954; Lang, A., *The World of Homer*, London, 1910; Marret, R. R., *Anthropology and Classics*, Oxford, 1908; Murray, G., *Five Stages of Greek Religion*, Oxford, 1925; Rose, H. J., *Some Problems of Classical Religion*, Oslo, 1958.

32. Pentru detalii: R. Schilling, *The Roman Religion*, în «Historia Religionum», vol. I, p. 480—485; Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, ed. a 4-a, Paris, 1929; Fr. Altheim, *La religion romaine antique*, trad. de H. E. Del. Medico, Payot, Paris, 1955.

CONCEPȚIA DESPRE OM LA GETO-DACI

Despre religia geto-dacilor posedăm mult prea puține informații pentru a ne putea da seama cu precizie despre cele ce au învățat ei cu privire la om. Din cultul morților putem, însă, deduce o puternică credință în nemurirea sufletului. Herodot, marele istoric grec, afirmă despre geto-daci că: «credința lor este că ei nu mor, ci că cel care piere se duce la Zamolxis» (IV, 94)[33]. Dacă afirmația lui Herodot consună cu realitatea, și nu am avea de ce să o punem sub semnul întrebării, aceasta scoate în relief nu numai adevărul credinței în nemurire prezent la geto-daci, ci și credința în suflet ca entitate separată. Acest lucru este confirmat și de sacrificiul uman, care avea loc din patru în patru ani, în scopul trimiterii unui sol la Zamolxe, pentru a-i afla voia sau a-i cîștiga bunăvoința. Curajul de care dădeau dovadă în fața morții este încă un indiciu al acestei credințe[34]. Este oare plecarea la Zamolxe o rupere de viața pămîntească și plasarea vieții pe un plan pur spiritual, sau este o continuare a vieții de aici în condiții mai bune? Se pare că prima alternativă are o pondere mai mare. Analizînd cu atenție obiceiurile legate de cultul morților și mai ales al incinerării, practică neîmpămîntenită în religiile care consideră viața de dincolo ca o continuare, în condiții mai bune, a vieții de aici, am putea, într-un mod conjectural, să presupunem spiritualizarea vieții de apoi. De altfel, credința în separarea sufletului de trup (căci cine mergea ca mesager la Zamolxe, trupul sau sufletul?), și în capacitatea sufletului de a relata doleanțele pămîntenilor, sugerează nu numai credința în caracterul dihotomic al naturii umane, dar și ideea unei spiritualizări accentuate a vieții de dincolo de mormînt. Cît despre rai, în virtutea celor de mai sus, ne alăturăm poziției lui Vasile Pârvan și acceptăm plasarea acestuia undeva în ceruri.

Credința în metempsihoză nu poate fi susținută cu temeiuri sigure[35].

CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN RELIGIA GERMANICĂ

Miturile germanice se ocupă cu predilecție de problema originii universului și implicit a omului. Ele concep existența unui haos primordial, un abis insondabil, plin de viață potențială. Din amestecul căldurii cu răceala a ieșit viața, iar din gheața care se topea s-a născut Ymir, gigantul începuturilor. Prima pereche de oameni se naște de sub subțiorile acestui gigant, iar rasa giganților din picioarele sale. Din sîngele și trupul său se nasc pămîntul, marea și cerul. O altă tradiție vorbește despre o vacă a începuturilor care, lingînd blocuri de gheață sărată, a modelat primii trei zei, pe care îi hrănește cu laptele ei. Aceștia creează prima pereche de oameni din copacii de pe țărmul apei. Împărăția zeilor și a oamenilor se află în jurul copacului lumii, care îi lega de lumea subpămînteană a giganților și reprezenta centrul universului. Deci nici aici nu este vorba de crearea din nimic, ci de o concepție panteistă, a identității esențiale a tuturor.

33. Apud: Emilian Vasilescu, *Istoria Religiilor. Manual pentru Institutele teologice ale Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1975, p. 330.
34. E. Vasilescu, *op. cit.*, p. 330.
35. E. Vasilescu, *op. cit.*, p. 330—331. Pentru detalii în plus: J. Coman, *Zalmoxis. Un grand problème gète*, în «Zalmoxis», II, 1, 1939, p. 79—110; Russu, I. I., *Religia geto-dacilor. Zei, credințe, practici religioase*, în «Anuarul Institutului de Studii Clasice», Cluj, V, 1947, p. 61—137; M. Eliade, *De Zalmoxis á Gengis Khan*, Payot, Paris, 1970.

Omul trăiește în Regatul de Mijloc, Midgard, între zei și lumea subpămînteană. Zeii l-au înzestrat pe om cu darul vorbirii, al înțelepciunii și al înțelegerii, în baza cărora poate intra în celelalte lumi. Dacă avea suficientă cunoaștere, omul putea să-și impună și punctul de vedere în fața zeilor.

Nici mitologia germanică nu posedă o concepție clară despre suflet. Mintea (hugr) omului este concepută cîteodată ca avînd forma unui animal care posedă calitățile omului pe care îl reprezintă. Un conducător bun va fi reprezentat de un urs, vultur sau taur, un ucigaș de un lup, o fată frumoasă de o lebădă etc. Acest animal, care oglindește caracterul omului, se numește *fylgja* — însoțitor. *Fylgja* îl însoțește pe om și îl protejează mai ales în clipe de primejdie. Acesta moare odată cu omul. Pe lîngă fylgja mai există credința în *hamingja* — geniu feminin tutelar, care la moarte intră într-un alt membru al familiei[36]. De aici și strînsa legătură dintre viața de după moarte și familie.

Ideea de mîntuire este întunecată de credința în destin, ca normă sau lege fundamentală în viața omului. Destinul omului putea fi prevestit, fără a putea fi evitat. Doar zeul cerului mai apare ca apărător al omului atît în lumea de aici cît și în cea viitoare.

Scopul vieții era perpetuarea familiei și rasei și cîștigarea unei vieți de faimă după moarte. Războinicii care mureau în bătălii sau erau sacrificați ca prizonieri intrau în împărăția lui Odin. Soțiile care alegeau să moară împreună cu soții lor aveau dreptul la nemurire.

Zeul tunetului îi proteja pe credincioșii săi la moarte. Ciocanul său era pus ca semn de protecție pe morminte. Vikingii au crezut într-o împărăție plasată undeva sub pămînt și sub mare, unde cei morți trăiesc în comuniune cu strămoșii. Răsplata sau pedeapsa în viața după moarte sînt elemente sporadice, dar prezente în eshatologia incoerentă a popoarelor germanice.

Vechea tradiție norvegiană vorbește și despre distrugerea lumii actuale a zeilor și oamenilor și reînnoirea ei prin nașterea pămîntului din mare[37].

CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN RELIGIA CELȚILOR

Sărăcia de informații referitoare la mitologia celtă se face simțită și în ceea ce privește concepția despre om. Documentele care s-au păstrat nu vorbesc despre crearea lumii sau a omului, iar nuanțele eshatologice par a fi apărut sub influența creștinismului. Miturile celtice irlandeze nu ne spun ce se întîmplă cu omul de rînd la moarte. Despre eroi, aceștia sînt înmormîntați, iar la mormîntul lor se săvîrșesc ritualurile funerare. Viața de apoi era concepută ca o revenire ciclică în cadrul cunoscutei metempsihoze. Acest lucru a fost dedus din faptul că celții irlandezi au crezut că lumea nu are nici început și nici sfîrșit[38].

36. Cf. B. S. Phillipotts, *Soul (Teutonic)*, art. în «Encyclopedia of Religion and Ethics», p. 753—754.
37. Pentru detalii: Davidson Ellis, H. R., *Gods and Myths of Northern Europe*, A Pelican Original, 1964; Davidson Ellis, H. R., *Germanic Religion*, în «Historia Religionum», vol. I., p. 623—625; Turville-Petre, E. O. G., *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1964.
38. Pentru detalii: A. Martje Draak, *The Religion of the Celts*, în «Historia Religionum», vol. I., p. 644—646; van Hamel, A. G., *Aspects of Celtic Mythology*, London, 1934; Chadwick, Nora K., *The Druids*, Cardiff, 1966; Powel, T. G. E., *The Celts*, London, 1958; MacCulloch, *Druids*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», ed. by J. Hastings, vol. V, p. 82—89.

CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN RELIGIA VECHILOR SLAVI

În evaluarea religiei slavilor, cercetătorii se mențin pe un teren ipotetic și aceasta din același motiv, al lipsei de documente. Caracterul religiei slavilor și aspectele ei fundamentale au fost deduse în mare măsură din cultul morților. Slavii nu puneau mare accent pe viața de dincolo de mormînt, pe care o considerau ca fiind o copie a vieții de pe pămînt. Morții erau înmormîntați cu grijă împreună cu diferite obiecte de care se credea că au nevoie. Sufletul avea o formă fizică. Între vii și morți era o strînsă legătură. Mai există aici și credința că cei morți pot să influențeze ciclul reînvierii naturii. De aceea, cei care sufereau o moarte tragică sau accidentală nu erau înmormîntați decît după venirea primăverii.

Se credea că morții revin, după o perioadă nedefinită de timp, la viața pămîntească, în urma conceperii în pîntecele femeilor din clan.

Religia slavilor s-a concentrat mai mult asupra ciclului biologic al naturii. Nu întîlnim la slavi credința în destin [39].

CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN RELIGIA VECHILOR MEXICANI

Aztecii nu au fost preocupați în mod special de originea universului, de aceea, miturile cosmogonice prezintă doar fenomenul formării omului. Se pare că la originea acestei atitudini a fost credința că omul este singura ființă care are puterea de a asimila în ființa sa o substanță cerească. Crearea lumii este văzută doar din perspectiva formării omului. La baza actului formator stă dorința zeului de a se uni cu materia pentru a produce un fenomen ce poate aduce mișcarea în lume. În decursul timpului au avut loc cinci încercări de acest gen, dintre care patru au eșuat. Oamenii primei ere sînt giganții creați de către Tezcatlipoca. Aceștia sînt devorați de tigri. Quetzalcoatl produce oamenii celei de a doua ere, care sînt distruși de vînt și transformați în maimuțe. Tlaloc, zeul ploii, produce oamenii din era a treia, care sînt distruși de foc și transformați în păsări. Era a patra, era apei, este dominată de zeița apei. Oamenii acestei ere sînt distruși de apă și transformați în pești. Era a cincea este dominată de Tonatiuh, zeul soarelui, iar oamenii acestei ere vor fi distruși de cutremure.

Aceste regenerări succesive sînt făcute de zei care nu pot să se odihnească pînă cînd lumea va fi luminată de o stea ce izvorăște din sîn muritor. Ordinea cosmică nu va fi stabilită decît prin ajutorul omului. Dintre ființele ce vor fi înviate de către Quetzalcoatl, zeii vor alege un om care să mîntuiască lumea de pericolul iminentei anihilări. Privită în perspectiva miturilor creaționale, originea omului nu reprezintă lucrarea unui singur zeu, ci este mai mult o unire a unor aspirații convergente, ca un răspuns dat de spirit la chemarea materiei [40].

Eshatologia aztecă are un caracter comun, colectiv, întrucît toate ființele vor avea un rol de jucat în timpurile eshatologice. Viața individuală pămîntească se continuă și după moarte, cînd sufletul primește răsplata faptelor sale. Felul în care omul a murit este și o indicație a situației de după moarte. De exemplu, dacă cineva s-a înnecat, iar cadavrul a apărut la suprafață fără a fi distrus, însă fără ochi, dinți și

39. F. Vyncke, *The Religion of the Slavs*, în «Historia Religionum», vol. I, p. 661—662; Unbegaun, B. O., *La religion des Anciens Slavs*, Mana, 2, III, Paris, 1948.

40. Laurette Séjourné, *Ancient Mexican Religion*, în «Historia Religionum», vol. I, p. 674;

unghii, înseamnă că Tlaloc a trimis sufletul celui mort în paradisul pămîntesc. De asemenea, femeile care au murit la naștere au fost zeificate. Credința în continuarea vieții după tipicul lumii acesteia pare să fie prezentă și la azteci, întrucît s-au găsit în mormintele regilor și ale altor persoane mai importante lucruri care arătau nu numai rangul, dar care păreau să fi fost puse anume pentru ca defunctul să le folosească în caz de nevoie.

Cei aleși de zei vor petrece viața în palatele soarelui, pline de lumină și sunete, în grădinile călduroase ale răsăritului. Majoritatea celor morți merg sub pămînt în lumea întunecată a lui Mictlan. Celui mort i se dădea un tovarăș de călătorie, de obicei un cîine. Această călătorie dura de obicei patru ani, după care defunctul ajungea în al 9-lea iad, ultimul tărîm al lui Mictlan, locul de odihnă veșnică. Reîntruparea nu face parte din credința aztecilor [41].

CONCEPȚIA DESPRE OM LA VECHII PERUVIENI

Cît privește vechii peruvieni, tradiția incașă nu este unanimă cu privire la originea omului. Credința populară susține că omul a ieșit din *paquarinas* — locuri de origine, cum ar fi peșterile, lacurile, vîrfurile munților, izvoarele etc. Pe lîngă această credință mai întîlnim și versiunea formării omului de către o divinitate. Această tradiție este mai evoluată. În mitul creației Viracocha cele două tradiții sînt prezentate împreună. Omul este modelat din lut sau piatră și apoi i se dă voie să iasă din paquarinas la lumina lumii. Paralel cu viața de pe pămînt, mai există și o viață subterană, *upamarca*, în care toți oamenii își continuă viața ca și pe pămînt. Credința incașă de mai tîrziu acceptă existența unui tărîm al fericirii în cer și unul al durerii, subpămîntean, respectiv pentru cei drepți și pentru cei răi.

În tradiția Huarochiri, întîlnim credința în suflet ca entitate separată de om. La moarte sufletul zboară sub forma unei muște la Creatorul său. Această credință are un caracter local. În general, eshatologia incașă poartă același caracter colectiv ca cea a aztecilor [42].

Dintre religiile vii, dar pe cale de dispariție, vom menționa doar zoroastrismul, taoismul și confucianismul.

CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN ZOROASTRISM

Zoroastrismul mai este încă o religie activă, deși numărul credincioșilor săi este doar de aproximativ 100.000. În ciuda situației grele prin care au trecut credincioșii zoroastrieni, această religie își menține încă optimismul său caracteristic. Triumful dreptății a rămas un simbol fundamental al credinței. Gîndul bun, cuvintele bune și faptele bune sînt coroana acestei religii pe cale de dispariție.

Cît privește concepția despre om, zoroastrismul contemporan, deși păstrează tradițiile clasice, nu le elaborează în toată bogăția lor mitologică. Astfel, prima pe-

41. Pentru detalii: Jacques Soustelle, *The Daily Life of the Aztecs*, A Pelican Original, London, 1964; Vaillant, G. C., *Aztecs of Mexico*, A Pelican Book, London, 1965; Jacques Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens mexicains*, Hermann, Paris, 1940.

42. Pentru detalii: Antje Kelm, *The Religion of Ancient Peru*, în «Historia Religionum», vol. I, p. 688—689; Schaedel Richard, *The Civilisations of Ancient America*, Chicago, 1951; Waisbard R. și Waisbard S., *Mumiile din Peru*, trad. de Radu Olteanu, Editura Științifică, București, 1965.

reche de oameni, Mashya şi Mashyanag, nu ocupă rolul pe care Adam şi Eva îl au în tradiţia iudeo-creştină. Acum se accentuează doar că omul a fost creat de principiul Binelui, de Ohrmazd şi, astfel, omul este menit, de la natură, să lupte contra răului. Omul reprezintă coroana creaţiei lui Ohrmazd şi este înrudit, în virtutea creaţiei, cu celelalte fiinţe bune, cum ar fi boul, vaca, cîinele etc.

În fiinţa sa, omul reprezintă unirea dintre trup şi suflet. Deşi bun prin natură, omul este totuşi supus şi atacurilor morale, îndreptate împotriva lui de către puterile ahrimanice ale răului, care îi pot cauza dureri fizice, diformităţi şi chiar moartea. La moarte trupul devine spurcat, «materie în stare de putrefacţie» (nasa) şi de aceea nu i se dă nici un fel de atenţie. Ba mai mult, ritualurile de înmormîntare sînt menite să limiteze cît mai mult contaminarea pe care trupul mort o poate cauza. Trupul nu este înmormîntat pentru a nu polua pămîntul, ci este expus spre a fi mîncat de păsări.

Faţă de suflet, credinciosul zoroastrian are o grijă deosebită. El este menit să intre în cele din urmă în împărăţia lui Ohrmazd, în timp ce cei răi vor ajunge în împărăţia lui Ahriman.

La moarte sufletul rămîne la locul morţii timp de 3 zile. În acest timp, dacă sînt oficiate ritualurile cerute, sufletul este protejat împotriva atacurilor demonilor de către Sarosh. De trei ori pe zi se oferă mîncăruri sufletului, care sînt date apoi unui cîine [43]. În ziua a 4-a sufletul se îndreaptă spre Podul Chinvat. Dacă a săvîrşit fapte bune, sufletul va trece acest pod, iar dacă nu, se va prăbuşi în abisul iadului. Sufletul este sprijinit în acest moment crucial prin săvîrşirea de ritualuri.

Starea de iad sau rai nu este o stare veşnică. După învingerea finală a lui Ahriman de către Ohrmazd, va urma învierea morţilor, judecata de pe urmă şi restaurarea tuturor la stare de puritate fiinţială. Iadul zoroastrian poate fi comparat, datorită caracterului său tranzitoriu, cu purgatoriul creştin.

În general, zoroastrienii susţin superioritatea spiritului asupra materiei, care este coruptă de către Ahriman. Regula de aur a zoroastrienilor este de a nu te interesa prea mult de lucrurile din această lume, pentru a nu pierde din vedere pe cele viitoare.

Omenirea este unită prin legătura dragostei. Numai în baza acestei legături sau solidarităţi ea poate învinge în cele din urmă puterile răului, contribuind la reînnoirea lumii [44].

CONCEPŢIA DESPRE OM ÎN GÎNDIREA RELIGIOASĂ CHINEZĂ

Taoismul, ca religie, este preocupat şi el de om, de natura sa, de statutul său în contextul existenţei generale. La baza antropologiei taoiste stă conceptul de yin şi yang, care reprezentau, încă în secolul al 5-lea î. H., forţele creatoare ale întregului univers. Yin este principiul feminin, ale cărui atribute sînt întunericul, moliciunea

43. Cîinele se bucură de o deosebită cinstire la zoroastrieni. Pe scara creaţiei el urmează omului. La moartea unui om, cîinele este pus să păzească trupul neînsufleţit pentru ca puterile răului să nu poată veni în apropierea defunctului.

44. Pentru detalii: R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism,* Weidenfeld and Nicolson, London, 1961, p. 265 ş.u.; J. Duchesne-Guillemin, *The Religion of Ancient Iran,* în «Historia Religionum», vol. I, p. 363—368; Mary Boyce, *Zoroastrism,* în «Historia Religionum», vol. II, p. 231—233; Jean Varenne, *Zarathushtra et la tradition mazdéene,* col. Microcosm — Maîtres spirituels, Editions du Seuil, Paris, 1966.

şi inactivitatea. Yang este principiul masculin al tăriei, al durităţii şi activităţii. Yin este asociat cu pămîntul, iar yang cu cerul [45].

Omul este o fiinţă compusă din puterile cerului şi ale pămîntului, adică unirea dintre *kuei* şi *shen* [46]. Aceasta înseamnă că natura umană era încă considerată ca avînd un caracter dualist şi, întrucît componentul ei raţional, shen, era de origine cerească, mai tîrziu s-a ajuns la estimarea optimistă a omului. La prima vedere am fi înclinaţi să considerăm acest dihotomism al naturii umane ca fiind asemănător cu cel orfeo-platonic, gnostic sau creştin, care concep fiinţa umană ca fiind formată din spirit şi materie. Acest lucru este, însă, străin taoismului [47]. Lao Tze concepe universul ca o unitate din care omul face parte integrantă: «Omul se plăsmuieşte după pămînt; pămîntul după cer; cerul pe Tao; în timp ce Tao se plăsmuieşte pe ceea ce este în sine, fiind ceea ce este» [48]. În mod ultim, la originea omului, formînd punctul culminant al structurii existenţei, este Tao, ca singur element ce se auto-creează. Avem aici panteismul tuturor religiilor în afara celor întemeiate pe revelaţia biblică.

Suprema fericire pentru taoişti este realizarea unei vieţi îndelungate sau a nemuririi în această lume. Pentru atingerea unui astfel de scop, trupul trebuie transformat prin diferite practici mintale şi fizice complicate. Există şi o alchimie a nemuririi. În baza acestei alchimii, se crede că mîncînd aur şi cinabru (sulfat de mercur), poţi da corpului durabilitatea aurului, iar adaptabilitatea chimică a cinabrului înlătură bătrîneţea şi moartea. La baza acestei alchimii se află un tratat scris de către Ko Hung (283—343 d.H.) întitulat: Pao P'u Tzu. Acesta consideră că nemurirea poate fi realizată stînd întins la orizontal şi mîncînd cinabru, care a fost transformat în mercur de nouă ori. Mulţi împăraţi şi prinţi s-au otrăvit şi au ajuns în mod involuntar şi prematur la Izvoarele Galbene ca urmare a folosirii drogurilor aurifere şi a cinabrului.

În secolul al 7-lea, alchimia exoterică este înlocuită de alchimia esoterică, care foloseşte «elixirul lăuntric» (Nei Tan), opus folosirii de droguri şi care dă importanţă principiilor yin şi yang. O altă metodă de realizare a nemuririi este «respiraţia embrionică», despre care se crede că inversează procesul ce duce la moarte, de degenerare a trupului, prin producerea unui embrion care în clipa morţii este eliberat de trup ca de o teacă. Acest embrion este numit Floarea de Aur (Chin Hua). Procesul respiraţiei embrionice poate fi obstrucţionat de către demoni sau alte spirite rele.

Prin meditaţie, «Floarea de Azur» poate fi văzută în corp. Dacă credinciosul vede regenţii cei buni: Cerul, Pămîntul şi T'ai (Supremul), consideraţi ca o treime, împreună cu toate celelalte spirite ale vindecării, stînd liniştite în încheieturile corpului, atunci ştie că drumul său duce la nemurire. Taoiştii nei tan cred că soarta omului nu depinde de cer ci de omul însuşi.

Tot în scopul realizării nemuririi, taoiştii mai practică şi diferite feluri de gimnastică (boxul chinezesc T'ai Chi Chuan) ca mijloc de prevenire a îmbătrînirii.

În taismul clasic, starea de nemurire era acceptată, însă, numai în contextul familiei şi legată de cultul strămoşilor. La moarte, nobilii deveneau pentru o perioadă

45. Cf. Fung Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy,* vol. I., trad. de D. Bodde, London, 1937, p. 32. 46. Cf. M. Granet, *La Pensée Chinoise,* Paris, 1950, p. 167—173. 47. *Ibidem,* p. 341.

48. Tao Te Ching, cap. 25, apud E. R. Hughes, *Chinese Philosophy in Classical Times,* London, 1942, p. 153.

scurtă *shen*, adică își menținеau individualitatea, pentru ca apoi să fie și ei incluși în masa amorfă a kuei-lor [49].

Sub influența budismului mahayana, taoismul a împrumutat ideea unei retribuții după moarte, aceasta avînd loc într-o serie aproape nesfîrșită de raiuri și iaduri. Această tendință păstrează, însă, în esență idei specific chineze [50]. După moarte, viața omului este considerată ca fiind în permanentă primejdie din partea spiritelor rele, care pot fi controlate prin acte sau ritualuri magice. Însă nici universul și nici omul nu primesc o semnificație precisă în contextul gîndirii taoiste [51].

CONFUCIANISMUL. — Confucius (551—497 î.Hr.) preia categoriile clasice ale gîndirii chineze anterioare și le folosește în speculațiile sale despre viața și soarta omului, fără a fi, însă, inspirat de sensul sau conștiința unei chemări divine în acest scop. Spre deosebire de strămoșii săi, «față de care am fost credincios, spunea el, și pe care i-am iubit» [52], Confucius nu se preocupă de originea omului, de influența cerului asupra vieții umane, ci se limitează pur și simplu la viața pămîntească, întrucît viața individului și consecințele ei sociale sînt pentru el de importanță supremă [53]. Omul, ca individ, primește semnificații doar în virtutea prezenței sale active în societatea umană. Ceea ce deosebește un om de altul nu este natura originală, căci în aceasta oamenii sînt identici, ci practicile dobîndite [54].

Ideile lui Confucius sînt preluate de Mencius (372—289 î.H.), care le dă o coloratură religioasă, acceptînd un Cer moral și accentuînd caracterul original inerent bun al naturii umane [55].

Cît despre viață după moarte, Confucius nu ne spune nimic, adoptînd în această privință o atitudine de profundă reverență agnostică. Faptul că accepta cultul strămoșilor și ritualurile funerare a fost considerat ca o manifestare a credinței în continuarea vieții după moarte [56]. Dimensiunea precisă a nemuririi după confucianiști constă în nemurirea valorii, a activității și a cuvintelor. Omul supraviețuiește, dar nu în paradis, căci o astfel de supraviețuire sau nemurire ține de caracterul egoist al naturii umane, ci în societate, ca influență pozitivă asupra acesteia [57]. În acest fel ținta finală a omului este de a ajunge un înțelept. Cerul rămîne o realitate spirituală cu care omul formează o unitate ființială, în care el are posibilitatea de a deveni înțelept [58]. Unirea cu cerul reprezintă suprema realizare a naturii umane, întrucît în această unire se ajunge la adevărata maturitate sau bărbăție, aceea de a fi înțelept [59].

49. Pentru detalii : Brandon, S. G. F., *op. cit.*, p. 353—362 ; Hans Steininger, *The Religions of China. Taoism*, în «Historia Religionum», vol. II, p. 508—510 ; Allan Watts, *The Way of Zen*, Penguin Books, London, 1967, p. 23—48. 50. Brandon, *op. cit.*, p. 368, în nota 4.
51. Brandon, *op. cit.*, p. 368. 52. *Lun Yü*, VII, 1, apud Hans Steininger, *op. cit.*, p. 466.
53. Cf. M. Granet, *op. cit.*, p. 489. 54. Cf. Granet, *op. cit.*, p. 480.
55. Granet, *op. cit.*, p. 554—561 ; Brandon, *op. cit.*, p. 363 ; Karl Ludwig Reichelt, *Religion in Chinese Garment*, Lutterworth Press, London, 1951, p. 50—51. 56. Brandon, *op. cit.*, p. 368, în nota 2.
57. Cf. Wing Tsit Chan, *The Concept of Man in Chinese Thought*, în «The Concept of Man». A Study in Comparative Philosophy, ed. de S. Radhakrishnan și P. T. Raju, ed. a 2-a, Johnsen Publishing Company, London, 1966, p. 205. 58. Wing Tsit Chan, *op. cit.*, p. 215.
59. *Ibidem*, p. 219 ; Pentru detalii : Karl Ludwig Reichelt, *Meditation and Piety in the Far East*, Lutterworth Press, London, 1953 ; D. Howard Smith, *Chinese Religions*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1968 ; *The Wisdom of China*, edited by Lin Yutang, Jaico Publishing House, Bombay, 1964.

*

Scurtele prezentări ale concepțiilor religioase despre om din introducerea de față stau mărturie pentru preocuparea permanentă pe care omul a avut-o privind poziția sa și rolul său în contextul existenței generale. Interpretările, am văzut, sînt distinctive. La baza lor se găsește, ca nuanță comună, speranța în participarea la viața lumii și a oamenilor. Aceste idei le găsim mai precis formulate și articulate în marile religii ale lumii.

Înainte de a trece la tratarea subiectului propriu-zis, se cer cîteva lămuriri privind aranjarea materialului și metoda de lucru.

Prin religii mari înțelegem : hinduismul, budismul, iudaismul, creștinismul și islamul. Această înșiruire, care va fi folosită și în tratare, nu are un caracter valoric sau prioritar, ci este de pură convenționalitate. Vom trata ca prim grup religiile orientale și apoi cele teiste în ordinea apariției lor în istorie.

Concepția despre om va fi dezvoltată în cadrul a patru mari capitole : crearea omului, natura ființei umane, comunitatea umană și viața veșnică sau eshatologia, după care urmează un capitol de reflecții și comparații. Acest capitol va consta în prezentarea critică și dialectică a concepțiilor religioase despre om, constituind în acest fel însuși rezultatul cercetării noastre. Lucrarea se va încheia cu cîteva sumare aprecieri privind dialogul interreligios din perspectiva antropologiei teologice.

În prezentarea materialului ne-am străduit să reținem doar acele aspecte ale concepțiilor despre om care au legătură directă și implicații profunde pentru viața religioasă.

CAPITOLUL I

ORIGINEA OMULUI

În aproape întreaga literatură mitologică și religioasă apariția omului în lume este strîns legată de geneza lumii. În ordinea genezei lumea, ca scenă a întregii vieți empirice și cu precădere a omului, este cea care ocupă un prim loc. Deși conceptul de *geneză* aparține mai mult sferei apusene de gîndire, ideea poate fi găsită, în diferite forme, și la alte popoare ale căror origini culturale și spirituale nu au nici o legătură cu tradiția religios-culturală a evreilor [60].

Experiența lumii în aspectul ei imediat, aparent fără început, nu putea să o sugereze. Ba mai mult, omenirea însăși nu a putut să *trăiască* evenimentul începuturilor. Dacă ar fi să luăm în considerație fenomenele geo-fizice care au stat la baza formării pămîntului, am putea spune că ideea pe care omul ar avea-o referitor la geneza lumii ar fi aceea a unui haos și nicidecum a formării cosmosului, a unei lumi supuse unor legi precis orînduite [61]. De asemenea, experiența lumii empirice pe care omul primitiv a avut-o era fără îndoială aceea a unei permanențe, în cadrul căreia au loc alternanțe de dispariție și reveniri la aceeași stare. De aceea, este sugerat că pentru a concepe un început al lumii era necesară o «detașare superioară de mediul fizic înconjurător, precum și puterea de a contempla acel mediu ca un tot intregal, mergînd în timp dincolo de amintirea personală, pînă la începutul lui îndepărtat preînchipuit» [62]. Acest lucru ne duce, totuși, la întrebarea: cum a ajuns omul la ideea unui început creațional, mai ales că acest concept sugerează noțiunea de «eveniment», ceea ce implică și conștiința curgerii timpului? Pentru noi creștinii, la acest concept oamenii au ajuns pe baza unei revelații primordiale. Cercetătorii care fac abstracție de credință s-au lansat în alte teorii. Unii susțin că la cristalizarea ideii de început au contribuit mai mulți factori. Cel mai important dintre acești factori a fost realizarea detașării atenției de imediat, de realitatea de aici și acum, și obținerea unei perspective mintale care cuprinde experiența trecută, precum și identificarea unui anumit eveniment care marchează sau produce o nouă situație existențială [63].

Printre situațiile cheie sugestive au fost considerate nașterile umane și animale [64], dar și creațiile artistice, al căror substrat magic pare a fi de necontes-

60. Pentru o prezentare mai cuprinzătoare vezi: *Cosmogony and Cosmology*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», ed. by James Hastings, vol. IV, p. 125—179.

61. Cf. Brandon, S.G.F., *Creation Legends of the Ancient Near East*, Hodder and Stoughten, 1963, p. 2.

62. Brandon, *op. cit.*, p. 3.

63. Cf. Brandon, S.G.F., *Time and Mankind*, London, 1951, p. 15—16, 25; Russell, B., *Human Knowledge*, London, 1948, p. 91—92, 349, 471 și urm., mai ales pentru implicațiile filozofice.

64. Brandon, *Creation Legends of the Ancient Near East*, p. 4—5.

tat [65]. Primul fenomen, al nașterilor umane și animale, nu prezintă dificultăți în explicare sau de sens, atunci cînd este considerat ca prototip sugestiv al creării lumii. Cît privește arta magică, aici presupunerile își păstrează caracterul lor ipotetic, mai ales pentru faptul că în interpretarea acestui act, ca fiind un act creator, este necesară *detașarea de imediat*. Pe lîngă aceasta, descoperirile arheologice încă nu au sugerat în suficientă măsură dacă artistul vrăjitor a putut sau nu să-și închipuie prezența unui artist mai mare decît el, care la rîndul lui să creeze chipurile însuflețite din jurul său, după cum el le-a creat pe ale sale [66]. Cercetătorii în acest domeniu rămîn, totuși, la părerea că aceste acte, ale nașterilor și creației artistice, sînt acte care au sugerat omului primitiv ideea de creație [67]. În aceste cazuri ideea de creație nu se referă la crearea lumii ci mai de grabă la formarea omului [68]. Dacă în perioada preistorică nu a existat o concepție cosmologică clară, mai tîrziu, în cadrul tradițiilor mitologice și religioase, s-au cristalizat relatări despre evenimente care au avut loc «la început» și al căror conținut se referă la lumea creată cu tot ceea ce cuprinde.

În cele ce urmează vom arăta pe scurt care este conținutul concepțiilor cosmologice referitoare la originea sau la crearea omului, așa cum acestea reies din tradițiile marilor religii.

ORIGINEA OMULUI ÎN HINDUISM

Identitatea ființială dintre universul empiric și Brahman ca principiu creator și unică realitate concepută de gîndirea indiană, pune sub semnul întrebării însăși concepția despre originea lumii, care, de altfel, a fost formulată doar pentru a satisface nevoile intelectuale ale omului. Cuvîntul sanskrit pentru geneză *srishti*, nu sugerează o aducere la viață din nimic, ci emanație, eliberare; o ieșire a universului din Brahman. De altfel, conceptul de creație ex nihilo este cu totul străin gîndirii indiene. Lumea este o emanație din Brahman, dar nu ca entitate separată, căci singura realitate este doar Brahman, ci ca parte integrantă a acestuia, «căci după ce a emanat lumea, Brahman a intrat în ea pînă la vîrful degetelor» [69]. Toate ființele vii, plantele, animalele și oamenii, sînt lăcașuri ale lui Brahman, în care El a intrat ca suflet individual (jiva atman):

«Din el zeii s-au născut în multe forme,
Sfinții (sadhya), ființele umane, animalele și păsările,
Inspirația și respirația, orezul, orzul, austeritatea,
Credința, adevărul, legea sacră și castitatea» [70].

O descriere mitică a originii ființelor umane și animale o găsim în Brihadaranyaka Upanishad 1.4. 1—4, care ni-l prezintă pe Atman (Eul suprem) înfricoșat de singurătatea sa, aidoma unui om aflat în singurătate și care se simte copleșit de ea. Atman înlătură frica care îl cuprinsese pe motiv că nu exista un al doilea de care să se teamă. Atunci Atman înlocuiește sentimentul fricii cu cel al plăcerii. Însă

65. În Egiptul antic puterea magică a imaginilor pictate era considerată autentică: Lexa, F., *La Magie dans l'Egypte antique*, vol. I, Paris, 1925.

66. Brandon, *op. cit.*, p. 8—9. 67. *Ibidem*, p. 9. 68. *Idem, Ibidem.*

69. Brihadaranyaka Upanishad, 1, 4, 7, traducere în limba engleză de R. C. Zeehner, în «Hindu Scriptures», Everyman's Library, 944, London, 1966. Referirile noastre vor fi făcute la această traducere. În cazul în care vom folosi alte traduceri se va menționa traducătorul.

70. Mundaka Upanishad, 2, 1, 7.

tot ca și omul, care este singur, nu o găsește. Din dorința de a avea plăcere, Eul suprem (Atman) devine principiu androgin, care nu era nimic altceva decît bărbatul și femeia în strînsă unire, nedespărțiți. El separă bărbatul și femeia, care prin unire sexuală încep șirul nașterilor. Femeia fuge și se ascunde pe rînd în diferite specii de animale (vacă, cal, capră, oaie etc.), iar Atman o urmărește în fiecare din aceste forme, dînd naștere, în urma unirii sexuale, tuturor animalelor pînă la furnică.

În această descriere întîlnim principiul masculin care este voința de manifestare, în timp ce principiul feminin este esența formelor, care, deși derivă din voință, este ceva distinct și timid pînă în clipa în care voința creatoare o stăpînește pentru ca prin ea să dea expresie tuturor ființelor a căror imagine o posedă în mod potențial. Ideea fundamentală care stă la baza acestei relatări mitice a procesului de geneză este aceea că toate formele de existență sînt esențial identice, fiind întrupări ale lui Atman [71].

Această tendință manifestată în reprezentarea lumii ca unitate ființială între Absolut și lumea empirică este rezultatul încercării gînditorilor indieni de a prezenta lumea ca posedînd o unitate lăuntrică inerentă, dar și de a o unifica și chiar plasa sub controlul direct al lui Brahman ca *Principium Aeternitatis*. Un control poate fi efectiv doar atunci cînd Brahman îl exercită atît din afară cît și din interiorul omului sau al lumii în general. Brihadaranyaka Upanishad relatează că lumina lui *Atman* este aceeași cu lumina soarelui, iar eul lăuntric este același cu soarele din afară. Astfel, se stabilește o corelație între natura psihologică a omului și lumea exterioară, înconjurătoare. De exemplu, zeitatea care domină ochiul și lumina pe care acesta o vede este atît un dat al soarelui cît și al focului etc.

Legătura ființială dintre om și univers, pe de o parte, și Atman, pe de altă parte, este ilustrată într-un mod plastic de imnul creației din Aitareya Upanishad [72]. În acest imn aflăm că Atman (Eul suprem) era singur și a dorit să producă stăpîni peste univers. Astfel, el formează lumea de sus și cea de jos, după care emanează stăpînitorii lumii. În acest scop el produce un om cosmic, *purusa*, din apă și meditînd îi dă formă. Ca rezultat al actului său meditativ, ia naștere gura, din gură vorbirea, iar din vorbire zeul focului. Apoi i s-au deschis nările din care a ieșit viața sau suflul vieții (prana), din care apare aerul. Din ochi apare vederea și apoi soarele. Același lucru se întîmplă și cu alte organe: urechile, pielea, inima, ombilicul etc. Împreună cu acestea au luat ființă din minte și zeii simțurilor. În cele din urmă zeii solicită un lăcaș. Atman le dă drept lăcaș o vacă și apoi un cal. Zeii sînt nemulțumiți. Pentru a-i satisface, Atman le dă în cele din urmă drept lăcaș pe om, iar zeii se declară mulțumiți. Așa devin simțurile și mintea omului și obiectele corespunzătoare lăcașuri (ayatanas) ale zeilor lumii, care au fost subordonați la rîndul lor lui Atman. Astfel, focul (agni) devine vorbire și intră în gura omului; soarele (suriya) devine vedere și intră în ochi. La fel se întîmplă cu toți ceilalți zei care se transformă în funcțiuni fiziologice ale omului.

Cît despre om, acesta ajunge să fie punctul de convergență al zeilor universului. Puterea supremă rămîne Atman, ca izvor al lumii externe și lăuntrice.

Cum a format Atman pe om? Motivele formării omului sînt îndeobște descrise ca fiind kama (dorință, voință), kratu (jertfă) și tapas (pocăință și dorință arzătoare).

71. Pentru detalii: Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, translated into English by Rev. A. S. Geden, Dover Publications Inc., New York, 1966, p. 195—198.

72. Aitareya Upanishad 1, 1 și urm.

Atman a dorit, a voit, s-a pocăit și a adus jertfă cu scopul precis de a aduce la existență pe om. Omul rămîne rezultatul lucrării lui Atman [73].

Sistemele filozofice de mai tîrziu, dintre care locul cel mai de seamă îl ocupă *Advaita Vedanta* (monismul absolut) al lui Sankara, au speculat cu multă meticulozitate corelația dintre natura psihică a omului și lumea fizică din afară și Brahman ca principiu creator, ca singură realitate existentă. Astfel, Sankara, ajungînd la un impas datorită concepției sale idealist-moniste despre lume, sugerează că omul și lumea empirică sînt rezultatul activității sportiv-creatoare (lila) a lui Brahman, la baza căreia se află maya (activitatea miraculoasă creatoare) care se manifestă în principiul individualizării — principium individuationis sau ahamkara.

După Sankara, agentul producător sau Brahman are două caracteristici principale. Prima caracteristică constă în existență, inteligență și fericire. Aceasta este starea ființială pură, în care Brahman nu poate fi cunoscut sau descris. De aici și denumirea de nirguna Brahman sau para-Brahman. Cea de-a doua caracteristică este Brahman calificat, adică cel care posedă o infinitate de atribute, capabil să producă lumea din sine însuși și apoi să o reabsoarbă. Acesta este saguna Brahman sau apara-Brahman. Pe scurt, este Isvara, Domnul. Saguna Brahman este doar o accidență, un scop în sine însuși. A fost conceput doar pentru a ajuta pe oameni să ajungă la cunoașterea pură, în contextul căreia rămîne doar Nirguna Brahman, Eul suprem sau Ființa supremă, în stare de ființialitate nemanifestă.

Lumea empirică este o emanație a lui Brahman într-o succesiune infinită de acte producătoare și reabsorbții. Această producere eternă este o necesitate morală și nu are loc ca act de glorificare a lui Dumnezeu. Lumea nu este decît o iluzie (maya), un miraj sau un vis. Adevărata esență a lumii poate fi cunoscută prin introspecție, în contextul căreia sufletul devine conștient de realitatea infinită, atemporală, aspațială și fără de schimbare a lui Brahman.

Sufletul individual (jiva atman) este unul și același cu Brahman, supremul suflet, și posedă nemurirea, omniștiința, omniprezența etc., la fel ca Brahman. Aceste atribute divine sînt, însă, ascunse, așa cum focul stă ascuns în lemne, și se vor face simțite doar atunci cînd omul ajunge la suprema eliberare din ignoranța ființială (avidya) și din lanțul întrupărilor. Brahman cel nelimitat și unul apare ca suflet individual, limitat și multiplu, în virtutea principiului creator iluzoriu, maya, care rezultă în individualizare (ahamkara). La baza acestei individualizări se află determinarea morală, care este un adevărat complex de cunoștințe (vidya), fapte (karma) și trăiri (prajna). Jiva domină trupul și simțurile și este strîns legat de roadele faptelor care îl condiționează în ființialitatea sa. Cum apar avidya sau maya ca principii formatoare, Sankara nu ne dă nici o sugestie. Totul se rezumă la samsara sau legea întrupărilor [74]. De altfel, gîndirea indiană nici nu se preocupă de un început al începuturilor, acesta neexistînd în principiu. Omul în condiția sa actuală este un rezultat al faptelor sale dintr-o viață anterioară. Acest lucru este valabil în cazul întregii existențe.

73. Pentru detalii: Raju, P. T., *The Concept of Man in Indian Thought*, în «The Concept of Man. A Study in Comparative Philosophy», p. 229—232.

74. Pentru detalii: S. Radhakrishnan, *The Vedanta according to Samkara and Ramanuja*, London, George Allen and Unwin Ltd., 1928, p. 211—224; M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosphy*, London, 1967, p. 339 și urm.; Saroj Kumar Das, *A Study of the Vedanta*, University of Calcutta, 1937, p. 370—302 și 303—337.

ORIGINEA OMULUI ÎN BUDISM

Spre deosebire de hinduism din care își trage originea, budismul este mai mult o religie a condiției umane, care se străduiește să pună bazele unui stil de viață prin care omul să fie smuls din drama metafizică a durerii ființiale pe care o trăiește datorită propriei sale activități. Budismul se trage dintr-o vină care a încercat să stabilească o imagine psihologică și socială perfectă; dar prin neliniștea și duritatea sa, el alcătuiește un nou fel de opoziție față de stratificarea și categorisirea ființială pe care le întîlnim în hinduism, respingînd imaginile confortabile ale acestuia.

Ca religie a condiției umane, condiție a cărei esență este durerea fenomenologică, budismul adoptă diferite procedee și concepții mai elementare. De la început el formulează o viziune care să nu depășească limitele obișnuite din religia tradițională, încercînd, însă, să plaseze contextul uman într-o situație lipsită de incongruențe. El se deosebește, totuși, de hinduism nu numai prin inspirație, ci mai ales prin intenția sa. În budism îl întîlnim pe om în goană disperată după o viziune a lumii, la baza căreia se află necesitatea creatoare și reflexivă a epocii în care și-a făcut apariția.

Astfel, dacă upanishadele se preocupă intens de aspectul ontologic al încătușării omului în ciclul infinit al reîncarnării (samsara), gînditorii budiști sînt preocupați în special de «nenorocirile» care se abat asupra omului în actuala lui existență din această lume. Cu toate acestea, întîlnim în antropologia religioasă budistă, doctrina despre karma și samsara, ca fiind elemente esențiale în explicarea originii omului. După cum vom vedea, atît karma cît și samsara sînt, însă, nuanțate și concepute pentru a servi idealului budist.

Se poate, de altfel, afirma că interpretarea vieții, a situației prezente și eshatologice a omului a fost inspirată încă de la începuturile budismului de profunda grijă și neliniște față de suferințele ce însoțesc pe om în această viață, și nu numai pe om ci pe toate vietățile lumii. Drept care budismul este un sistem de învățături menite să ajute pe om să obțină eliberarea din încătușarea acestei «Leidensmachine» (mașină a suferinței), după cum numește P. Grimm lumea empirică [75]. Preceptele budiste sînt, aproape în totalitatea lor, rezultatul analizei profunde a naturii umane. Această analiză nu numai că este prima de acest fel, dar face parte din cele mai radicale interpretări pe care omul le-a propus vreodată despre sine.

Temelia vieții umane este, în concepția budistă, o rețea surprinzător de încîlcită cu interpătrunderi de evenimente și fapte luate pe toate planurile existenței. Această vastă concepție își are ca punct teoretic de plecare «Lanțul cauzalității» (pratityasamutpada). Acest *lanț* sau *lege* a cauzalității nu este concepută ca mijloc de explicare a cosmogoniei sau a evoluției și structurii universului și a omului, ci ca o încercare de a explica originea suferinței ca stare sau condiție ființială a omului, pe de o parte, și ca metodă de suprimare a acestei suferințe, pe de altă parte.

În centrul atenției gînditorului budist se află, deci, suferința. Însuși Buda, după ce a ajuns la iluminare, își începe predica sa din Benares, formulînd dogmatic suferința ca experiență a vieții comună tuturor ființelor. Iată ce a spus Buda celor cinci bhikkhuși [76] la Benares :

75. G. Grimm, *Die Lehre des Buddha*, Baden-Baden, 1957, p. 160.
76. bhikkhus = cel care cerșește mîncare. Nume dat călugărilor budiști.

«Bhikkhus..., adevărul nobil despre suferință este acesta : nașterea este suferință, îmbătrînirea este suferință, boala este suferință, moartea este suferință, mîhnirea și plîngerea, durerea, neliniștea și disperarea sînt suferință, unirea cu ceea ce nu iubești este suferință, separarea de ceea ce iubești este suferință, a nu obține ceea ce dorești este suferință — pe scurt, cele cinci elemente (skandhas) care săvîrșesc atașarea la existență, sînt suferință».

Adevărul nobil al originii suferinței este acesta : este setea — trsna — după existență, care duce la renaștere și redevenire, însoțită de pofta lacomă. Ea găsește mereu plăcere în cele de aici și de acolo, adică setea de plăcere, setea de existență și devenire și setea de non-existență (auto-devenire).

Adevărul nobil al suprimării suferinței este acesta : stingerea totală a setei acesteia prin părăsirea ei, prin renunțarea la ea și prin eliberarea de ea, prin detașarea de ea.

Adevărul nobil despre Cărarea care duce la suprimarea suferinței este acesta : este pur și simplu acea cărare nobilă cu opt perspective, adică : cugetare dreaptă, gîndire dreaptă, vorbire dreaptă, faptă dreaptă, trăire dreaptă, străduință dreaptă, stare dreaptă a minții, meditație dreaptă» [77].

Noțiunea redată aici prin cuvîntul suferință (pali — dukkha ; sanskrită — duhka) este mult mai complexă și mai profundă decît se pare la prima vedere. Prima și cea mai simplă semnificație a *suferinței* este aceea de durere, mizerie, mîhnire ; tot ceea ce este opus fericirii (suhka). În același timp, suferința mai are și o semnificație metafizică, sugerînd ideea de nepermanență, de vid, de lipsă de perfecțiune sau globalitate. De altfel, dukkha se referă mai mult la natura universului ale cărui caracteristici principale, schimbarea și nepermanența, sînt instanțe ale suferinței.

În general, *suferința* este evaluată la trei niveluri. În primul rînd, suferința ca factor inerent procesului vieții : nașterea, bătrînețea, boala, moartea și celelalte accidente negative ale vieții. În al doilea rînd, avem suferința ființelor conștiente care cunosc prăpastia dintre ceea ce ele doresc și ceea ce pot obține, intuind natura tranzitorie a tuturor lucrurilor. În alte cuvinte, fericirea nu dăinuie pentru totdeauna, iar schimbarea cauzează suferința. În al treilea rînd, avem suferința inerentă naturii și constituției ființelor umane. Această suferință este rezultatul unirii celor cinci elemente ale existenței (samkhara-dukkha). Între aceste niveluri ale suferinței nu există o ordine naturală. Ele există ca realități ale existenței, ca experiențe ale ființialității, într-un mod independent. Primele două niveluri sînt inevitabile : «schimbarea și degradarea există în tot ceea ce văd», spunea Buda în discursul de la Benares. Acesta este contextul în care trăiește omul, care în cele din urmă își va da seama că nici el nu se deosebește de contextul în care trăiește, întrucît și el este supus acelorași legi.

Cu aceasta am ajuns la întrebarea : ce este eul uman, cel care devine conștient de realitatea suferinței ontologice și de participarea sa în procesul de schimbare ? Pentru a clarifica această întrebare, să vedem, însă, cum a apărut acest context al suferinței și prin aceasta să vedem și modul în care omul, ca entitate ființială, a venit la ființă.

77. The Dhammacakkappavattana — sutta, Punerea în mișcare a roții adevărului : Samyutta Nikaya, LVI, 11, traducere de Rahula.

Budismul primar nu a promovat ideea unei «entităţi sau fiinţe fixe» [78], care să stea la baza realităţilor empirice şi să le determine natura. Singurele lucruri care există sînt «fenomenele substanţiale» [79], numite *dharmas*. Dacă nu există o substanţă sau entitate de sine stătătoare, atunci cum se explică totuşi secvenţa palpabilă a fenomenelor? Cum apare suferinţa şi care sînt posibilităţile de iradiere ale acesteia? Iată ce răspuns ne este sugerat de către însuşi Buda:

«Înainte de iluminarea mea..., cînd am fost neiluminat dar încă bodhisattva, m-am gîndit: în mizerie, vai, a căzut această lume; se naşte, îmbătrîneşte, moare, dispare şi se naşte din nou. Iar din această durere nu cunoaşte nici o scăpare, nici de bătrîneţe şi nici de moarte. Într-adevăr, cînd se va cunoaşte (calea) de scăpare din această suferinţă, de bătrîneţe, de moarte? Apoi... m-am gîndit: Acum, în ceea ce există, există bătrîneţe şi moarte; dar care este cauza bătrîneţii şi a morţii? Reflectînd bine, am ajuns la înţelegerea cunoaşterii depline: bătrîneţea şi moartea există atunci cînd există renaştere. Bătrîneţea şi moartea au renaşterea drept cauză. Atunci... m-am gîndit: Dacă în ceea ce există, există renaştere, care este cauza renaşterii? Şi în timp ce reflectăm cu grijă, am ajuns la înţelegerea cunoaşterii depline: renaşterea există atunci cînd există devenirea (sau dorinţa de a fi), renaşterea are dorinţa de a fi drept cauză» [80].

Iluminarea lui Buda constă, prin urmare, în descoperirea esenţială că întreaga suferinţă umană are o singură cauză: dorinţa de a fi; în alte cuvinte, este ataşarea de viaţă. După ce a descoperit această piatră filozofală, am putea spune, Buda mai meditează încă şase săptămîni asupra *lanţului cauzalităţii* — pratitya-samutpada, prin care el încearcă să explice originea suferinţei, dar şi metoda de suprimare a ei.

Structura dinamică a «lanţului cauzalităţii» este formată din 12 zale sau legături (nidana), care se cauzează reciproc, constituind un cerc închis, fără început şi fără sfîrşit, după cum urmează:

1. Avidya — ignoranţa, necunoaştere, neştiinţă.
2. Samskarah — activitate; activitatea sintetizantă a compuşilor; motivare.
3. Vijnana — conştiinţă.
4. Namarupa — nume şi formă; minte şi trup.
5. Sadayatanam — cele şase cîmpuri, adică cele cinci simţuri şi mintea cu obiectele lor.
6. Sparsa — unirea sexuală (dintre bărbat şi femeie).
7. Vedana — sentimentul.
8. Trsna — setea, dorinţa (tanha).
9. Upadana — apucare, strîngerea, ataşabilitatea de viaţă.
10. Bhava — devenire (concepere).
11. Jati — naştere (renaşterea).
12. Jaramarana — bătrîneţea şi moartea [81].

78. Termenul este împrumutat din: Surendranath Dasgupt, *Indian Idealism*, Cambridge, At The University Press, 1962, p. 70. 79. *Idem, ibidem.*

80. Samyutta-nikaya, II, 10, traducere de Thomas, E. J., *Early Buddhist* Scriptures, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. Ltd., London, 1935, p. 119.

81. Această însuşire a celor 12 nidanas se găseşte în Lalita-vistara, 441 (345). Cea mai completă prezentare este întîlnită în textul pali al scrierii Samyutta-nikaya II, 144. Ordinea în care am enumerat cele 12 nidanas este cunoscută sub denumirea de *anuloma*, sau ordinea directă. Se mai foloseşte şi pratiloma, ordinea inversă. Cf. E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, London, 1933, p. 59.

Însuşirea de faţă nu are o motivaţie precisă. Chiar dacă prima nidana este avidya, ea nu se găseşte în acest loc pentru vreun motiv special, ci doar din simplă convenienţă. Întreaga serie apare spontan, fiecare dintre nidanas existînd numai în relaţie cu cealaltă. Ele, însă, nu stau numai la baza vieţii de pe pămînt, ci constituie elementele fundamentale care cauzează atît vieţile anterioare, trecute, cît şi pe cele care vor veni. Este adevărat că ele folosesc ca exemplu starea fiinţială de acum a omului, aşa cum aceasta se conturează pe pămînt, dar o pun în permanentă legătură cu ceea ce a fost şi cu ce va fi, formînd astfel cu trecutul şi cu viitorul un fragment din înşiruirea veşnică a procesului naşterilor şi al morţii. Caracteristica principală a primelor nidanas (avidya şi samskarah) este perspectiva lor retrospectivă, deoarece în intenţia şi motivaţia lor ele nu privesc spre viitor ci spre trecut. Avidya şi samskarah îşi găsesc punctul de plecare şi referire la viaţa anterioară pe care o descriu ca *ignoranţă*, a cărei urmare firească este *activitatea*. În alte cuvinte, aceasta vrea să însemne că activitatea din viaţa anterioară, stimulată de ignoranţă, este cea care dă naştere în mod direct vieţii prezente. Întregul curs şi puls al vieţii empirice este apoi conturat de celelalte opt nidanas. Primele patru nidanas fac aluzie mai mult sau mai puţin la evoluţia organismului, acum pe deplin echipat pentru stadiile vieţii pămîntene, în timp ce celelalte patru descriu atît natura cît şi rezultatele vieţii empirice. Ultimele două nidanas, jati (renaşterea, reîntruparea, naşterea din nou) şi jaramarana (bătrîneţea şi moartea) se referă în mod direct la cele două consecinţe pe care activitatea în această lume le are: naşterea şi suferinţa. După acestea urmează din nou avidya, samskara, etc., într-o rotaţie infinită.

Acestea sînt cele 12 nidanas pe care Dr. Paul Carus le descrie, deşi într-un mod mai liber şi parafrazat, cu multă acurateţe:

«La început a fost existenţa, oarbă şi fără cunoaştere; iar în această mare a ignoranţei se aflau tulburări formative şi organizatorii. Din acestea a luat fiinţă conştiinţa care dă naştere organismelor ce trăiesc ca fiinţe individuale. Acestea se dezvoltă în şase domenii, adică, cele cinci simţuri şi mintea. Cele şase domenii intră în contact cu lumea exterioară. Contactul dă naştere la senzaţia care creează setea fiinţei individualizate. Aceasta dă naştere la un ataşament faţă de lucruri, ceea ce produce creşterea şi continuarea individualităţii. Individualitatea se continuă prin reînnoite renaşteri. Aceste renaşteri reînnoite ale insului uman sînt cauza suferinţei, bătrîneţii, bolii şi a morţii. Acestea sînt cele care produc plîngerea, neliniştea şi disperarea» [82].

Interpretările date formulei cauzalităţii diferă în ceea ce priveşte intenţia şi scopul ei. Mulţi budişti o înţeleg literal, ca fiind adevărata structură a procesului întrupării, în centrul căreia se află karma sau legea care modelează pe insul uman [83]. Mai sînt însă şi alţi scriitori, în majoritate apuseni, care ataşează formulei cauzalităţii o semnificaţie cosmologică, susţinînd că ea ar sta la baza originii primordiale dar şi a dizolvării eshatologice a universului [84]. Nu cunoaştem precis care din aceste interpretări ar fi mai aproape de semnificaţia originală pe care le-a dat-o Buda. De altfel, această problemă nu este de importanţă decisivă în înţelegerea subiectului pe

82. Paul Carus, *The Gospel of Buddha*, London, p. 1940.

83. Allan W. Watts, *The Way of Zen*, p. 69.

84. Vezi: Oltmare, *La formule des douze causes*, Genève, 1909; L. de la Vallée Poussin, *Théorie des douze causes*, Gand, 1913.

care îl tratăm. Trebuie să menținem doar ideea generală că cele 12 nidanas sînt trepte fundamentale în cunoașterea naturii și cauzei suferinței sau durerii, prin care trece orice ins uman în drumul spre eliberare din lanțul reîntrupărilor (samsara).

Mai este totuși necesar să subliniem că cele 12 nidanas nu trebuie luate doar în ordinea prescrisă, mai ales pentru că ele sînt ca niște factori legați între ei într-un tot structural etern. «Concepția budistă despre cauzalitate este aplicată oricărei relații de interacțiune, interdependență, corelație sau coordonare, fondată pe o necesitate intrinsecă. Un budist nu își limitează relația cauzală la granițele relației de timp» [85].

Este de observat aici aspectul dublu al legii cauzalității, privit în perspectiva vieții. Pe de o parte, este o metodă de explicare a fenomenelor în general — are un aspect comsologic; iar pe de altă parte, în enumerarea anuloma, inversă, reprezintă metoda prin care suferința (dukkha) este distrusă, suprimată — aspectul psihologic.

Această explicare a originii suferinței umane se înscrie, de fapt, în contextul tradiției indiene care consideră ignoranța (avidya) ca fiind o realitate constituentă a cauzei fundamentale a oricărui rău, subînțelegîndu-se totodată că încetarea acestei ignoranțe, act sinonim cu iluminarea, duce la realizarea mîntuirii [86].

Ce este avidya? *Avidya*, în traducere *necunoaștere*, este opusul formal al cunoașterii. Este starea în care mintea, hipnotizată sau vrăjită de maya (iluzie creatoare), confundă lumea abstractă a lucrurilor și evenimentelor cu lumea concretă a realității. Pe plan superior avidya este lipsa de auto-cunoaștere, lipsa cunoașterii de sine; necunoașterea faptului că orice obiectivare este o încercare inutilă a omului de a se cunoaște pe sine. Pentru cel care se cunoaște pe sine nu există nici un dualism între el și lumea externă. Avidya este neluarea în seamă a faptului că subiectul și obiectul sînt în corelație, aidoma celor două fețe ale unei monede [87]. Cu toate acestea, oricare ar fi nuanțele și interpretările care i se dau, avidya rămîne «tatăl tuturor suferințelor umane și baza cauzalității [88]».

Budismul mahayana accentuează cu predilecție rolul comsologic al «lanțului cauzalității», deși mai recent această doctrină a fost redusă la o simplă «relație de interdependență [89]». Interpretările mai clasice mențin teoria unui lanț cauzal. Iată ce ne spune în acest sens Lankavatara — Sutra:

«Lanțul originii, așa cum a fost descris de cel Binecuvîntat, depinde de o cauză care produce un efect; iar acesta nu este o teorie bazată pe principiul unei substanțe care își are originea în sine însăși. De asemenea, filozofii mai proclamă o ființialitate cauzală atunci cînd spun că toate lucrurile apar condiționate de un spirit suprem, Ishvara, un suflet, timp sau atom personal. Cum se întîmplă că cel Binecuvîntat explică apariția tuturor lucrurilor prin cauzalitate, fără, însă, să se deosebească în semnificație? O, cel ce ești Binecuvîntat, filozofii explică nașterea din ființă și ne ființă, în timp ce, potrivit celor învățate de cel Binecuvîntat, toate lucrurile care se nasc din nimic dispar prin cauzalitate, adică, cel Binecuvîntat posedă Neștiința (avidya), din care izvorăște «conformarea mintală» pînă ce ajungem la Bătrînețe și Moarte. Această învățătură, așa cum este explicată de cel Binecuvîntat, este a non-

85. Anesaki M. Nichiren, *The Buddhist Prophet*, p. 154.

86. Cf. Thomas Ed., *op. cit.*, p. 62—63; Samyutta-Nikaya, XXII, 99, 126, în «Religionsgeschichtliches Lesebuch», hrg. A. Bertholet, Tübingen, 1908, p. 227—230, secțiile 10 și 11.

87. Pentru detalii: Christmas Humphreys, *Buddhism*, ed. a 3-a, A. Penguin Original, 1962, p. 152.

88. *Ibidem*, p. 98.

88. *Ibidem*, p. 98.

cauzalității și nu a cauzalității. După cel Binecuvîntat, «acela fiind așa, acesta este» — dacă aceasta este o condiționare simultană și nu reciprocitate succesivă, nu este drept. Acolo, o, cel Binecuvîntat, învățătura filozofilor excelează și nu a ta. De ce? Cauza presupusă de filozofi nu este dependentă de lanțul cauzalității și produce efecte. Însă, o, cel Binecuvîntat, cauza ta se referă la efect, iar efectul la cauză și prin aceasta se naște o interrelație de legături cauzale, iar din această reciprocitate decurge greșeala non-finalității. Atunci cînd oamenii vorbesc despre «acela fiind așa, acesta este», există o stare fără cauzalitate.

A răspuns cel Binecuvîntat: nu așa, Mahamati, teoria mea nu este o teorie care să producă o interrelație (infinită) de cauze și condiții. Vorbesc despre «acela fiind așa, acesta este» datorită faptului că eu văd în natura lumii externe care nu este nimic decît Mintea—Eu (eul uman + mintea) și datorită irealității obiectului și subiectului. Cu toate acestea, Mahamati, atunci cînd oamenii mențin cu tărie noțiunea de obiect și subiect, ei nu reușesc să înțeleagă lumea ca fiind din idei (citta) și astfel, Mahamati, ei greșesc atunci cînd recunosc lumea externă ca reală, cu ființe și neființe, însă nu prin teoria mea privind cauzalitatea» [90].

Ceea ce am expus mai sus este o încercare a gînditorilor budiști de a explica în categorii logice originea omului. Întîlnim în scrierile budiste un material mitologic extrem de bogat cu privire la originea omului. Acest material, pe care îl vom descrie mai jos, este menționat în toate cele trei grupări de scrieri budiste: Sutra, Vinaya și Abhidharma. Elementele cosmogonice prezentate în legătură cu tema originii omului sînt strîns legate de categoriile gîndirii budiste. În general geneza în concepția budistă implică o distrugere precedentă. Distrugerea lumii are loc periodic prin foc, apă sau vînt. Sfîrșitul unui eon al evoluției prin foc înseamnă distrugerea împărăției dorinței (kama-dhatu), precum și a primului cer Dhyana cu împărăția formelor. Apa distruge toate acestea, precum și cel de al doilea cer Dhyana, iar vîntul le distruge pe toate, inclusiv un al treilea cer Dhyana cu împărăția formelor. Numai cel de al patrulea cer, Dhyana, rămîne intact. Iată pe scurt secvența genezei care succede distrugerii cosmosului:

I. În următoarea evoluție, în timp ce luminile de jos reevoluează urmînd destinul ființelor, ființele simțitoare cad pe niște planuri ființiale inferioare printr-un proces care începe de la clasa zeităților luminii clare din cel de-al doilea Dhyana (după distrugerea cu foc). Ele cad din acel loc divin, trecînd printr-o serie de lumi intermediare, printr-un mod de naștere numit «transformare» (upapaduka). Împreună cu aceste ființe se mai află și ființele iadului, ființele care se află într-o stare intermediară între moarte și renaștere și zeii. Oamenii primului eon cad prin lumile intermediare datorită faptelor care implică dorința supranaturală ale căror rezultate sînt simțite imediat. Ei au o formă frumoasă, sînt «făcuți din minte», sînt «luminoși», se hrănesc cu bucurie și au tot ce le dorește inima. În timp ce în primul Dhyana (Împărăția lui Brahma), Brahma gîndește «Eu i-am creat»; acești oameni gîndesc: «Brahma ne-a creat». Prin urmare, ei au aceeași idee, în timp ce au trupuri deosebite, iar această idee este amăgitoare, înșelătoare.

II. Apoi, pe suprafața fluidă a pămîntului și-a făcut apariția esența pămîntului, pe care o ființă a folosit-o cu lăcomie gustînd-o cu degetul. Plăcîndu-i, ea a început

90. The Lankavatara Sutra. A. Mahayana Text, translated for the first time by Daisetz Teitaro Suzuki, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1932 (retipărită în 1973), cap. XVI, p. 90—91.

să mănînce cu gura plină, fiind urmat de alte ființe. Aceste ființe au început să depindă de mîncare. Ele și-au pierdut starea spirituală originală cînd se hrăneau cu fericirea și astfel trupurile lor au devenit materiale. Cei care au gustat puțin și-au menținut forma frumoasă de odinioară. Atunci își face apariția soarele, luna și anul. În acest timp pămîntul dispare și apare în locul lui o excrescență asemănătoare mierii de albine.

III. În locul acestei excrescențe apare un sos de orez, iar ființele încep să se hrănească cu acest fel de mîncare. În această perioadă se face deosebirea dintre bărbat și femeie, iar ființele simt dorința sexuală care este urmată de actul sexual.

IV. În ultima fază apare «proprietatea privată», care rezultă din jaf și alte acte de violență. Acele ființe au ales un judecător, numit «Mai Marele Ales» (mahasamatta), pentru a judeca. Mahasamatta devine primul rege inaugurînd o linie genealogică pînă la regele Iksvaku. Acesta stabilește primul cod al căsătoriei, după care apare clanul Sakya, în sînul căruia urma să se nască Gautama Buddha.

După budismul tantric, oamenii primului eon au căzut deoarece ei nu au avut acea stare intensă de concentrare în care naturile (dharma) sînt văzute ca iluzie (samadhi) și, astfel, ei au fost prinși în cursa aparențelor cînd a apărut «esența pămîntului» [91].

În acest context mitologic, este interesant de observat accentul pus asupra *ignoranței* (avidya) și *dorinței* (trsna), ca fiind cauze nemijlocite ale vieții. În general Buda nu a fost prea mult preocupat de felul în care a apărut prima formă de viață. El acceptă lumea ca evoluînd în contextul metempsihozei și evită să accepte necesitatea unui creator supranatural, interpretînd universul ca fiind voință și idee și punînd karma sau legea etică a retribuției în locul unei inteligențe supranaturale guvernatoare.

Punctul de pornire în gîndirea lui Buda referitor la viață este legătura dintre viața antecedentă, trecută și cea nouă. Din nefericire nici asupra acestui punct care pare atît de simplu nu există un consens. Cercetătorii în acest domeniu nu arată precis care a fost punctul de vedere al lui Buda asupra acestei legături. De altfel, ei sînt puși aproape în imposibilitate de a face acest lucru, deoarece Buda a fost preocupat mai ales de felul în care durerea sau suferința (dukkha) ar putea fi îndulcită în mod practic sau suprimată. În toate discursurile sale, Buda evită în mod sistematic cuvîntul suflet (atman), datorită implicațiilor pe care le are în brahmanism. O explicație plauzibilă a concepției lui Buda despre trecerea la o nouă formă de viață în contextul transmigrării este dată de L. A. Waddel [92]. Waddel susține că Buda acceptă o continuitate între viața trecută și cea nouă. Această identitate este explicată în baza doctrinei ekotibhava — ceea ce înseamnă «a deveni una neîntre rupt». Ceea ce supraviețuiește este transportat într-o nouă viață, iar acel ceva este «voința inconștientă», de care se atașează karma sau retribuția faptelor. Această «voință inconștientă» este cunoscută sub numele de avidya; ceea ce înseamnă lipsă de cunoaștere, ignoranță, neștiință. Avidya este, deci, voința inconștientă de a trăi.

91. Alex Wayman, *Buddhism*, în «Historia Religionum», vol. II, p. 428—430.
92. *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, ed. a 2-a, Cambridge, 1956, p. 112.

Punctul de plecare al vieții pămîntești este, deci, dorința inconștientă de a trăi. Scopul budismului va fi de a descoperi metoda prin care această dorință ființială empirică poate fi suprimată. Buda însuși a dat exemplu în acest sens, inversînd lanțul cauzalității și pornind de la treapta a 11-a, el elimină toate cauzele provocatoare de suferință, ajungînd să suprime chiar avidya prin realizarea cunoașterii perfecte.

CREAREA OMULUI ÎN IUDAISM

Una din trăsăturile fundamentale, pe care religia iudaică le are în comun cu tradițiile religioase ale altor popoare, este conștiința faptului că omul se află într-o poziție cu totul aparte față de mediul și lumea care îl înconjoară. Există în lume anumite lucruri și fenomene care se conduc după legi proprii, fapt care nu dă omului posibilitatea imediată de a le controla. Popoarele primitive le înconjurau cu prohibiții tabu, crezînd că ele sînt guvernate de spirite atotputernice. În religia iudaică această concepție primește o coloratură nouă, fiind inclusă în suveranitatea efectivă și absolută a lui Dumnezeu asupra întregii lumi. Vechiul Testament prezintă, spre deosebire de religiile expuse, ideea clară a unui Dumnezeu deosebit prin ființă de lume, transcendent. El face deosebirea clară între Dumnezeu cel necreat și lumea creată din nimic. De aceea de abia în el se vorbește de o revelație supranaturală. Dumnezeu care a creat lumea și pe om, pune scopul și condițiile acestei creații în supunerea față de voința sa personală. Această supunere față de voința personală a lui Dumnezeu este inclusă în codul de legi al poporului ales (Exod 23, 19; 34, 26; Deut. 29, 9 ș.u.), devenind astfel parte integrantă a ordinii sociale. În acest fel omul ajunge să intre în contact nemijlocit cu ordinea naturală cosmică, creată de același Dumnezeu pentru om, și prin urmare trebuie să o folosească dar să o și respecte. Stăpînirea lui Dumnezeu asupra lumii este și mai mult accentuată din clipa în care Dumnezeu dăruiește Canaanul poporului israelit. Această dăruire este condiționată de angajamentul poporului israelit că va păstra legămîntul. Ca urmare, Dumnezeu cere omului un comportament demn, responsabil, care atrage după sine și un loc unic în lumea creaturilor.

Acest loc unic al omului în lumea creată, pe de o parte, și relația lui cu Cel care a creat toate, pe de altă parte, sînt prezentate într-un mod majestos în referatul biblic privind creația și în Psalmul 8. Nota fundamentală a acestor relatări este viziunea despre om ca cea mai nobilă dintre toate făpturile create și stăpîn al lumii create.

Primul capitol al Genezei ne relatează actul creării întregului univers fizic, în contextul căruia omul este prezentat ca fiind creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu: «Și a zis Dumnezeu: «să facem om după chipul și după asemănarea Noastră, ca să stăpînească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se tîrăsc pe pămînt și tot pămîntul!». «Și l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie» (Facere I, 26—27). În cel de al doilea capitol ni se dau amănunte cu privire la natura omului: «Atunci, luînd Domnul Dumnezeu țărînă din pămînt, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie» (Facere 2, 7).

Aceste două versete sugerează două aspecte ale polarității esențiale a naturii umane. Pe de o parte, avem o polaritate relațională în care întîlnim pe om pus în relație cu Creatorul său și cu lumea în cadrul căreia a fost creat; iar, pe de altă parte, întîlnim polaritatea ontologică în care omul este prezentat ca imagine sau chip al lui Dumnezeu și țărînă a pămîntului într-o sinteză ființială indestructibilă. Omul este creat după tiparul superior: din suflet, după chipul lui Dumnezeu și din elementul inferior: pămîntul. Unitatea, în care aceste două elemente au fost sintetizate, nu permite contradicție și aceasta pentru faptul că și pămîntul, aidoma cerului, a fost creat de același Dumnezeu. Există în acest act creațional o semnificație profundă și o binecuvîntare fără asemuire, căci numai dacă este creat din pămînt poate omul să-și împlinească sublimul său destin de a cultiva pămîntul. În timp ce dualitatea ontologică a naturii umane nu implică o tensiune veșnică, ea implică un dualism al măreției și nimicniciei, o legătură cu pămîntul și o afinitate cu Dumnezeu.

Dualismul ființial uman nu se bazează pe contrastul dintre trup și suflet și nici pe principiul binelui sau al răului. Biblia nu consideră trupul ca pe o închisoare a sufletului sau ca lăcaș al păcatului. Prin urmare, semnificativ este ceea ce face omul cu trupul și sufletul său și, ca atare, orice contradicție este în fapte și nu în substanță. Așa cum lumea empirică nu este o contralucrare a lui Dumnezeu, ci face parte din însăși lucrarea Sa pozitivă, tot așa și țărîna din care a fost creat omul nu este în contradicție cu imaginea divină din om, ci învelișul sau complementul acesteia. Astfel, nici păcatul omului nu este o stare ontologică, ci alegerea liberă a omului de a nu trăi potrivit cu ceea ce este. Fiind stăpîn al pămîntului, adeseori uită ceea ce este, adică, slujitor al lui Dumnezeu.

După căderea sa în păcatul neascultării, Dumnezeu are o discuție directă cu Adam, în care îi amintește că este țărînă și în țărînă se va întoarce (Geneză 3, 19). Prin aceasta Dumnezeu îi amintește lui Adam în mod nemijlocit nimicnicia sa. Trecînd cu vederea faptul că omul a fost creat după chipul și asemănarea Sa, Dumnezeu îi arată omului slăbiciunea și neputința în care se va zbate pînă la venirea Celui care va zdrobi capul șarpelui. (Aceasta datorită ruperii de Dumnezeu prin neascultare). De acum înainte puterea lui Dumnezeu va sta la baza încrederii omului, iar el va trebui să accepte în mod conștient și voit suveranitatea și să aștepte mîntuirea de la El.

Concepția cea mai strîns legată de înțelegerea biblică a naturii umane care stă la baza tradiției iudaice și creștine, este crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Atunci cînd Biblia relatează despre actul tainic al creării lumii și a altor viețuitoare, nu ne spune nimic despre intenția divină, ci descrie pur și simplu ceea ce Dumnezeu face sau a făcut. Cînd ajunge la timpul creării omului, textul biblic spune: «Apoi Dumnezeu a zis: să facem pe om după chipul Nostru, după asemănarea Noastră» (Geneză 1, 26). Actul creării este precedat de enunțarea unei hotărîri, a faptului că Dumnezeu știe ceea ce urmează să ducă la ființă. Dumnezeu cunoaște pe om înainte de a-l crea. Astfel, crearea omului deschide o perspectivă de nebănuit asupra gîndirii lui Dumnezeu, precum și asupra tainicului său act creator.

În gîndirea israelită primară «chipul lui Dumnezeu» (imago Dei, șelem 'elohim) a fost înțeles într-un mod concret. Acest fapt este sugerat mai ales de relatările

apariției lui Dumnezeu în chip de om (Numeri 12, 8; Exod 33, 23)[93]. De altfel, această idee a creării omului după chipul lui Dumnezeu sub aspect fizic este comună popoarelor care au trăit în Răsăritul Mijlociu. Mai ales scrierile babiloniene abundă în referiri de acest gen. Cînd spunem acest lucru, avem în minte textul așa-numitei liturghii sumeriene referitor la zeița Nintu din Kish, care modelează pe bărbat după chipul zeului Asshirghi, iar pe femeie după chipul ei[94].

Cuvîntul *șelem* — chip, mai înseamnă și statuie, adică reprezentare plastică sau imagine dimensională dublă. Humbert[95] și Köhler[96] sugerează că facerea omului după chipul lui Dumnezeu (beșelem elohim) subliniază, la începuturile gîndirii iudaice, ideea că forma exterioară a omului este o copie fidelă a lui Dumnezeu, iar poziția verticală și mișcările sale ar fi o coloratură a asemănării cu Dumnezeu[97]. Să vedem, însă, dacă lucrurile stau tocmai așa.

Observăm că omul, potrivit genezei, se deosebește de animale, prin suflarea lui Dumnezeu care reprezintă în el un principiu deosebit de cel fizic. La acest principiu se referă în special chipul lui Dumnezeu în om. Apoi, atunci cînd scriitorul biblic formulează ideea creării omului după «chipul lui Dumnezeu», el face acest lucru cu foarte mare grijă, prin aceea că el adaugă o nouă noțiune, sau mai bine-zis o a doua dimensiune, și anume: asemănarea — *demut* (kidmutenu — și asemănarea noastră). Cuvîntul demut derivă de la rădăcina *dmh*, ceea ce înseamnă similaritate, asemănare. Adăugarea acestei noțiuni la șelem, în calitate de calificativ explicativ a fost făcută cu scopul de a se evita pe cît posibil ideea că omul ar fi o copie fidelă a lui Dumnezeu[98].

Prin cel de al doilea calificativ care nuanțează mai precis conceptul de «imago Dei», scriitorul biblic intenționează să arate că omul nu este o simplă copie a formei exterioare a lui Dumnezeu, ci că există o corespondență ființială spirituală care este rezultatul înzestrării omului de către Dumnezeu cu chipul Său. Iar această corespondență poate fi dedusă din caracterul de *persoană*, căci Dumnezeu s-a descoperit pe Sine ca persoană, nu numai în actul creației, ci mai ales în legămîntul cu poporul israelit. A fi creat după chipul lui Dumnezeu înseamnă că Dumnezeu a dat omului calitatea de persoană ca atribut fundamental al naturii sale. Omul este părtaș după chipul său la persoana divină și de aceea el este conștient de sine însuși, are puterea de auto-determinare, fiind în același timp deschis comunicării cu Dumnezeu și, prin urmare, responsabil de faptele sale. Această calitate de *persoană* conturează totalitatea existenței sale psiho-fizice. În această calitate găsim inclusă chintesența umană, care îl distinge de celelalte făpturi.

Nu este necesar să tratăm în detaliu importanța acestei caracteristici speciale a naturii umane, deși ea are valabilitate universală. Întrucît atît bărbatul cît și femeia sînt rezultatul lucrării mîinilor Creatorului și sînt creați în același fel după chipul lui Dumnezeu, deosebirea dintre sexe nu are nici o pondere în fața lui

93. Pentru o prezentare mai detaliată vezi: Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, trad. în engleză de Y. A. Baker, vol. II, SCM Press Ltd., 1967, p. 20 și urm.
94. A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geistesgeschichte*, vol. II, 1925, p. 88.
95. Humbert, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, 1940, p. 153 și urm.
96. Köhler, *Die Grundstelle der Imago Dei Lehre, Genesis* 1, 26, în «Theologische Zeitschrift», vol. 4, 1948, p. 16 și urm.
97. Köhler, *op. cit.*, p. 19 și urm.
98. Vezi: Walter Eichrodt, *op. cit.*, p. 122 și urm.

Dumnezeu. Același act creator elimină orice încercare de a justifica oprimarea sexului feminin ca fiind inferior. Relația dintre bărbat și femeie este fondată pe aceleași premize pe care se bazează relația dintre om și Dumnezeu. Contactul dintre ele ca ființe personale le dă posibilitatea de a trăi unul pentru altul într-o cooperare responsabilă care le dă trăire în împreuna lor întîlnire cu Dumnezeu [99].

Conceptul de «imago Dei» ca nuanță ființială fundamentală a actului de creație nu este restrîns doar la poporul israelit. Acesta depășește granițele rasiale și naționale, devenind o structură ontologică universală. Vechiul Testament nu ne vorbește de rase nevrednice de a purta numele de om. Este adevărat că există totuși o conștiință a felului în care rasele diferă în dispozițiile sau destinele lor, dar acest lucru nu lasă loc pentru aroganță și mîndrie rasială, căci toate rasele și toți oamenii sînt egali în fața lui Dumnezeu, creatorul lor, soarta fiecăruia fiind decisă de atitudinea pe care o au față de El.

Cele spuse de noi în acest paragraf nu contravin accentului pus de Vechiul Testament asupra alegerii speciale a poporului Israel, căci poziția pe care a avut-o este ceva legat de istorie și, deci, nu de principiu și este atribuită în general acțiunii lui Dumnezeu și nicidecum unor avantaje speciale ale naturii lor date prin creație.

Această egalitate ființială a omului în fața lui Dumnezeu este cuprinsă de la bun început și în planul divin de răscumpărare a omului căzut în păcat. După cum toți oamenii sînt egali în fața lui Dumnezeu, tot așa ei sînt incluși și în planul de mîntuire. Căci promisiunea unui *Mîntuitor* care «va zdrobi capul șarpelui» (Geneză 3, 15), este făcută în fața primei perechi de oameni, Adam și Eva, care în calitatea lor de protopărinți, reprezintă lumea neîmpărțită.

CREAREA OMULUI ÎN CREȘTINISM

Concepția creștină privind crearea omului se bazează pe aceeași relatare din Vechiul Testament folosită de religia iudaică, cu deosebirea că în creștinism acest act primește o interpretare mai precisă, cu implicații ontologice foarte adînci privind viața omului pe pămînt și continuitatea ei în eshaton.

La baza concepției creștine despre om se află credința în Dumnezeu Creatorul, care transcende canoanele și antinomiile rațiunii, mai ales privind antinomia dintre materie și intelect, dintre conștiință și extensiune. Dumnezeu nu este un simplu intelect care modelează o materie preexistentă. El este viață și formă, dar și izvor al oricărei existențe. El creează lumea din nimic. Această lume nu este Dumnezeu. Dar chiar dacă nu este Dumnezeu, lumea nu este considerată ca fiind un element fundamental al răului, deoarece, fiind creația lui Dumnezeu, nu poate fi decît bună [100].

99. F. Horst, *Face to Face. The Biblical Doctrine of the Image of God,* în «Interpretation», nr. 4, 1950, p. 266—268.

100. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man. A. Christian Interpretation,* Nisbet and Co. Ltd., vol. I, London, 1941, p. 12—13.

Această atitudine față de lume are consecințe covîrșitoare mai ales în ceea ce privește concepția despre natura omului în creștinism, concepție ce permite o apreciere pozitivă a unității dintre trup și suflet în persoana umană, unitate zadarnic căutată de hinduși sau budiști, care pornesc de la evaluarea negativă a existenței lumii empirice.

În șirul creațional, locul ultim — ca apariție în timp — este ocupat de om și aceasta nu în sens negativ, ci pozitiv. Omul este considerat o «coroană a creației», ființa care prin structura sa ontologică depășește celelalte creaturi. Căci omul se află în punctul de convergență dintre lumea spirituală și cea materială, o împreunare a acestor lumi, «un fel de unire între natura văzută și cea nevăzută», după cum a afirmat Sf. Grigorie Teologul [101].

Piatra fundamentală a antropologiei creștine o constituie strînsa legătură ființială ce există între Dumnezeu și om. Această legătură este de obicei explicată prin prezentarea unor aspecte fundamentale ale ființialității omului.

În primul rînd, în ceea ce privește crearea omului are loc o angajare activă, directă a lui Dumnezeu, căci El îl creează pe om cu «propriile Sale mîini» (Cf. Geneză II, 7). Acesta este un prim aspect ce fixează legătura ontologică între om și Creatorul său. Există în acest act o intimitate creaturală care depășește cu mult relația dintre Dumnezeu și celelalte ființe și lucruri ale lumii create. Cel de al doilea aspect reprezintă adîncirea acestei intimități creaturale, căci Dumnezeu îl creează pe om «după chipul și asemănarea Sa» (Geneză I, 26-27), și apoi, pecetluirea acestei intimități ființiale prin suflarea duhului de viață și aducerea omului la starea de «ființă vie» (Geneză I, 7). Astfel, ca *făptură* sau *ființă vie*, omul însumează în sine două lumi: lumea fizică și lumea spirituală. După trup, el aparține lumii fizice, materiale, iar după suflet, lumii curat spirituale; pentru că sufletul sau suflul de viață îl primește printr-un act direct al lui Dumnezeu [102], fără să fie din ființa Lui.

Angajarea efectivă a lui Dumnezeu în actul de creare a omului și crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu reprezintă adevăratul mister al concepției creștine despre om. Cel care transcende orice existență, orice putere și orice cunoaștere, Dumnezeu cel Atotputernic, necuprins și imaterial, în mod voit creează o ființă *după chipul și asemănarea Sa.* Aceasta înseamnă că El și-a imprimat chipul în om ca o pecete, că a ridicat pe om din șirul creaturilor Sale la o stare ființială, în care chipul și asemănarea divină devin vizibile prin analogie. De aici, valoarea nespus de mare care se atribuie omului. Prin urmare, nu este deloc de mirare că întreaga concepție creștină despre om constă în adîncirea și dezvoltarea învățăturii biblice din Cartea Fa-

101. Cuvîntul XXXVIII, La Teofanie, adică la Nașterea Mîntuitorului, P.G., 36, 321 C, citat în Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica,* trad. de D. Fecioru și Olimp Căciulă, Editura Librăriei Teologice, București, 1938, p. 98.

102. Acest dihotomism al ființei umane este susținut pe baza a numeroase referiri biblice: Ecl. XII, 7; Matei X, 28; Iac. II, 26; I Cor. XV, 47 etc.

cerii privitoare la crearea omului după *chipul* și *asemănarea* lui Dumnezeu [103].

Chipul este un dat, în timp ce asemănarea cu Dumnezeu este un postulat ființial, este potențială din om. Chipul îl posedăm în virtutea actului creației, în timp ce asemănarea este realizarea acestui chip [104]. În acest fel, omul este un *microtheos*, un Dumnezeu creat, sau un Dumnezeu prin har [105].

Îndeobște, atunci cînd se vorbește despre chipul lui Dumnezeu în om se face referire cu precădere la partea spirituală a omului, la suflet ; însă nu numai la el ci și la trup, căci acesta se extinde și asupra trupului, întrucît omul a fost creat și «din pămînt» pentru ca «pămîntescul să se ridice deodată cu dumnezeiescul și pentru ca un singur har să străbată toată făptura» [106]. Omul a fost creat și în exteriorul său, spune Sf. Grigore de Nisa, după chipul lui Dumnezeu și are și sub această formă, însușirile necesare de a se face asemenea lui Dumnezeu [107], căci «ca chip al lui Dumnezeu omul se înfățișează ca o ființă personală, ca o persoană care nu trebuie determinată de natură, ci trebuie să determine natura, asimilînd-o Arhetipului divin» [108].

Chipul lui Dumnezeu în om este izvorul de plenitudini virtuale umane, care constă mai ales în tendința înnăscută de a săvîrși binele [109]. Chipul lui Dumnezeu în om constă în puterile lui spirituale, în rațiune, în liberul arbitru, în sentiment, în demnitatea sa împărătească în univers, în simplitatea sufletului, în nemurirea lui, în puterea de a cunoaște pe Dumnezeu, de a se uni cu El. Chipul lui Dumnezeu în om constă în natura lui intelectuală și morală. Omul este împodobit cu cele mai frumoase însușiri care cuprind chipul frumuseții divine. Chipul lui Dumnezeu se manifestă, se face vizibil sau perceptibil în ansamblul acestor atribute ale sintezei ființiale umane [110].

Dacă chipul lui Dumnezeu este plenitudinea virtuală de împlinire a omului, asemănarea este desăvîrșirea omului în bine, adică, reproducerea într-o anumită măsură a lui Dumnezeu : «Dacă cineva imită în viața sa însușirile naturii divine, se preface într-un anumit fel în ceea ce acea imitare imprimă asupra ființei sale...», spunea Sf. Grigore de

103. Zenkowsky, V. V., *Problemele antropologiei creștine*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 9—10, 1935, p. 445.

104. Jérome Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nyssa*, Paris, 1953, p. 45—46.

105. Coman G. Ioan, *Antropologie patristică*. Curs pentru magisteriu an. III, ținut în 1953—1954, p. 4.

106. Grégoire de Nyssa, *La Création de l'homme*, Introduction et traduction Jean Laplace, S. J., notes Yean Daniélou S. J., Sources Chrétiennes, Collection dirigé par V. de Lubac, S. Y., et Jean Daniélou, S. J., Paris, 1944, p. 36 ; Grigorie de Nisa, *Marele Cuvînt Catehetic*, VI, Migne, P.G., vol. 45, col. 28 A, trad. de D. Cristescu și N. Barbu, București, 1947.

107. *Despre facerea omului*, III, IV, Migne, P.G., vol. 44, col. 133 D, 136 C.

108. I. Coman, *Îndumnezeirea omului după Sfinții Părinți*, curs pentru magisteriu an III, ținut între anii 1954—1955, p. 95, 102.

109. Grigorie de Nisa, *Despre Facere*, omilia V, Migne, P.G., vol. 44, col. 1249.

110. Sf. Grigorie de Nisa, *Despre facerea omului, XVI*, Migne, P.G., vol. 44, col. 185 B—D, 204 C—D ; Cf. Nestor Vornicescu, *Învățătura Sf. Grigorie de Nisa despre chip și asemănare*, în «Studii Teologice», an. VIII, nr. 9—10, 1956, p. 589—590.

Nisa [111]. Asemănarea cu Dumnezeu este o neîntreruptă depășire de sine, o desăvîrșire care nu se încheie niciodată. Dumnezeu este infinit în act, iar sufletul omului este infinit în devenire ; el crește mereu în virtute, într-un proces permanent [112].

În acțiunea sa de devenire asemenea lui Dumnezeu, omul trece printr-un întreit proces. Primul proces este situația dată prin creație, al doilea proces este momentul de răscruce în care omul se hotărăște în mod voit să lucreze voia lui Dumnezeu, și, în cele din urmă, avem procesul de unificare a voinței noastre cu voința lui Dumnezeu, cînd devenim asemenea lui Dumnezeu, ne îndumnezeim. Important de reținut este faptul că asemănarea cu Dumnezeu, desăvîrșirea sau îndumnezeirea omului, nu înseamnă identificarea cu Dumnezeu în ființă, ci un act de participare la atributele lui Dumnezeu, prin har, pe măsura firii noastre [113].

Atît chipul cît și asemănarea sînt două stări ființiale : chipul lui Dumnezeu în om este adevăratul semn al destinului și chemării divine a omului, în timp ce asemănarea este termenul de integrare viitoare în unitate, ca scop ultim al vieții omenești.

În cadrul concepției creștine despre om se mai disting încă două stări ontologice. Prima este starea primordială, înainte de ispitire și cădere în păcat, prin care a intrat moartea în lume. Cea de a doua este starea de după păcat, urmată de reînnoirea omului în Iisus Hristos, prin jertfa Lui de pe cruce și prin înviere.

În starea primordială chipul lui Dumnezeu în om se afla *in actu*, dar aceasta, la începutul dezvoltării sale, întrucît toate elementele chipului funcționau integral, omul fiind în comuniune cu Dumnezeu, dar neconsolidat în ea [114]. De aceea, omul ducea o viață cu posibilități nelimitate de dezvoltare, putînd ajunge la asemănarea cu Dumnezeu. În procesul de devenire, asemenea lui Dumnezeu, omul este *înșelat* de diavol, sub masca binelui ; gustați din pom și «veți fi ca Dumnezeu» (Geneză III, 5). Mîncînd din pomul oprit, probabil din dorința de a ajunge mai repede asemenea lui Dumnezeu, omul cade prin neascultarea poruncii divine, iar rezultatul este moartea fizică și întunecarea chipului lui Dumnezeu în om ; ceea ce înseamnă și o îndepărtare a posibilității omului de a deveni asemenea lui Dumnezeu.

Sfinții Părinți vorbesc despre o profanare și desfigurare a chipului lui Dumnezeu în om, care rămîne totuși prezent și activ în om ; căci omul, chiar după păcat, a reținut ideea binelui, a virtuții etc. [116]. Rămîne în om capacitatea de a deveni subiect al dragostei divine, dînd posibilitatea restabilirii prin Hristos a stării dinainte de păcat : «căci

111. *Despre suflet și înviere*, Migne, P.G., vol. 46, col. 46, col. 89 A.B. ; 93 B.C.

112. Sfîntul Grigorie de Nisa, *Tîlcuire exactă la Cîntarea Cîntărilor*, omilia V, Migne, P.G., vol. 44, col. 876 C.

113. Coman, I., *Învățătura despre mîntuire în vechile relații și în teologia patristică*, în «Ortodoxia», an. VI, nr. 3, 1955, p. 354.

114. Sf. Grigorie de Nisa, *Despre suflet și înviere*, Migne, P.G., vol. 46, col. 93 C, 96 A.

115. Coman, I., *Antropologie Patristică*, p. 10, 12.

116. Sf. Grigorie de Nisa, *Despre facerea omului*, XVI, XXI, Migne, P.G., vol. 44, col. 184 B.

aceasta a fost misiunea Fiului lui Dumnezeu, ca, devenind om, propria formă pe care a asumat-o să o ducă din nou la chipul frumuseții exemplare, ca să fie din nou ceea ce a fost la început» [117]. Hristos a refăcut chipul lui Dumnezeu în noi (Efeseni IV, 24), dîndu-ne putere și arătîndu-ne cum putem deveni asemenea lui Dumnezeu. Pentru a săvîrși acest lucru, Dumnezeu a trimis în lume pe însuși Fiul Său cel Unul-Născut. Acesta a luat trup omenesc din Fecioara Maria, în urma conceperii de la Duhul Sfînt. El nu avea păcatul original și nu avea nici păcate personale (Ioan VIII, 46). Ca om, fiind liber de orice păcat, numai El a putut să moară în locul nostru, iar ca Fiu al lui Dumnezeu, era singurul care putea da satisfacție deplină și nemărginită lui Dumnezeu pentru a ne ierta păcatele. După moartea pe cruce, El învie și apoi se înalță la cer, de unde mijlocește mereu pentru noi, credincioșii Săi, ca un adevărat Arhiereu (Evrei VIII, 1,4).

Acesta este, pe scurt, marele eveniment care împacă omenirea cu Dumnezeu. Împăcarea cu Dumnezeu este urmată de raporturi normale, filiale, între noi și Dumnezeu. La baza acestor raporturi normale trebuie să existe, înainte de toate, credința în Iisus Hristos, în opera Sa de mîntuire. Prin credință acceptăm și ne identificăm cu opera de răscumpărare a lui Hristos pentru a putea beneficia de toate binecuvîntările care rezultă din ea. Mîntuirea adusă de Iisus Hristos este un proces de evoluție spirituală, care pornește de la un dat, *Harul divin și credința*, se materializează și crește prin *fapte bune*, ajungînd la maturizare în *cunoaștere*, a cărei ultimă treaptă este *unirea cu Dumnezeu* sau *îndumnezeirea* [118]. Astfel, idealul moral și de perfecțiune al omului este cel al *îndumnezeirii* (theosis), în virtutea căruia devenim, așa cum spune Sfîntul Apostol Petru, «părtași ai firii celei dumnezeiești» (II Petru I, 4). În îndumnezeire, în theosis, dispare tot neadevărul, tot ceea ce a fost întunecat și degradat în om și reapare frumusețea inițială a chipului omenesc [119], acel chip în care *chipul divin* devine transparent. În dumnezeire, omul ajunge la o nouă treaptă de plinătate ființială, devenind întru totul o «existență pnevmatică» [120], în care chipul lui Dumnezeu poate fi identificat cu însuși darul vieții pnevmatice. Această viață pnevmatică, prin care chipul lui Dumnezeu transpare, nu este o existență separată de om, ci se identifică cu ceea ce este cunoscut ca «persoană umană», păstrînd-o în integritatea individualității sale depline, ca personalitate.

Este necesar aici să clarificăm în treacăt conceptul de persoană. Cînd vorbim de persoană în sens absolut, aceasta poate fi atribuită doar lui Dumnezeu, deoarece El este «causa Sui», necondiționată de nimic din afară, ci o existență integral determinată în Sine și prin Sine. Întîlnim în acest context principiul autodeterminării creatoare. În ceea ce privește persoana umană, ea este o persoană creată și în devenire, adică ea înalță treptat ființa umană, dîndu-i o nouă calitate, care o deschide comuniunii cu Dumnezeu. Omul poate intra în comuniune cu Dumnezeu doar ca persoană, căci persoana este modul superior de existență [121]. În această comuniune personală absolută a omului cu Dumnezeu nu există însă o contopire, o stingere sau o anihilare a personalității sau eului uman. Dimpotrivă, el își păstrează individualitatea, căci omul nu se confundă cu Dumnezeu și astfel nu se pierd caracterele naturii sale. În starea de îndumnezeire omul devine, însă, un recipient pasiv al energiilor divine pe care le iradiază [122]: «Cît ne aflăm aici sîntem activi pînă ajungem la capătul veacurilor, cînd va lua sfîrșit puterea și lucrarea noastră întru a activa. În veacurile ce vor urma, însă, suportînd prefacerea cea spre îndumnezeire prin har, nu vom activa ci vom fi pasivi. Și din această pricină nu vom ajunge niciodată la capătul îndumnezeirii. Căci va fi o pătimire suprafirească, neexistînd nici un cuvînt care să definească acea îndumnezeire fără sfîrșit a celor ce o vor pătimi» [123].

Pasivitatea de care vorbește Sfîntul Maxim Mărturisitorul este caracteristica vieții viitoare, a stării de îndumnezeire, spre deosebire de viața pămîntească. Ea nu este o stare de inerție, ci de îmbogățire din afară, în contextul unui progres infinit, hrănit de Dumnezeu, al naturii umane îndumnezeite. Astfel, îndumnezeirea nu este transformarea omului în Dumnezeu, ci constă în a face din om mediul cel mai propice al unei propagări tot mai bogate a energiilor divine.

În ordinea creației, omul apare ultimul, ca o încununare a unei lungi și preorînduite dezvoltări. El este o cunună a universului sau chiar o recapitulare a acestuia [124]. Astfel, omul devine un microcosmos și aceasta nu în sensul că ar fi absorbit sau închis în lumea vizibilă ci, însumînd în sine elementele universului, omul este transformat în mediator. Omul are menirea să ducă spre Dumnezeu toată creațiunea [125] și aceasta datorită situației sale de ființă intermediară între două lumi și două firi. Prin om se depășește dualismul materie-spirit, iar situația de ființă mediatoare între cele două lumi arată misiunea unică a acestuia de ridicare a întregii firi la Dumnezeu, misiune ce dă semnificație deplină întregului act creator divin.

CREAREA OMULUI ÎN ISLAM

Punînd concepția islamică despre om în urma tradițiilor iudaică și creștină, facem acest lucru pentru a păstra ordinea cronologică a apariției sale în timp și nicidecum pentru că ar aduce o contribuție nouă, substanțială la înțelegerea omului. De fapt, după cum se va vedea, doctrina islamică despre om ca individ se situează în general sub nivelul celorlalte două tradiții mai sus menționate.

117. Sf. Grigorie de Nisa, *Despre fericiri*, omilia I, Migne, P.G., vol. 44, col. 1197 B.C.
118. Cf. Dumitru Stăniloae, *Elemente de Antropologie Ortodoxă*, în «Prinos închinat înalt Prea Sfințitului Nicodim, Patriarhul României, cu prilejul împlinirii a optzeci de ani de vîrstă, cincizeci ani de preoție și șapte ani de patriarhat», Tipografia Cărților Bisericești, București, 1964, p. 241.
119. Vasile Zenkowsky, *Problemele antropologiei creștine*, p. 453. 120. *Ibidem*, p. 454.
121. Nicolae Berdyaev, *Slavery and Freedom*, translated from the Russian by R. M. French, Charles Scribner's Sons, New York, 1969, p. 26. 122. Sf. Maxim Mărturisitorul, P.G., 90, 320 D.
123. Apud : D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, Sibiu, p. 180, în notă.
124. Saint Grégoire, *La Creation de l'homme*, p. 36. 125. *Ibidem*, p. 36, 37, 38.

În general, omul este considerat o creatură a lui Allah, care l-a creat nu numai din plăcere, ci și pentru a-i fi supus în mod absolut, deoarece viața și destinul său se află în întregime în mîinile lui Allah. Nu numai omul a fost creat de Allah, ci întreaga lume este rezultatul lucrării voinței creatoare și de nepătruns a lui Allah.

Care a fost motivul creării lumii este greu de spus, deoarece însăși tradiția islamică nu manifestă o atitudine unanimă în această privință. După mutaziliți, lumea a fost creată de Allah ca semn al *înțelepciunii* sale; misticii susțin că opera de creație este un act al *dragostei divine* sau *al dorinței* lui Allah de a se face cunoscut: «Am fost o comoară ascunsă și am dorit să fiu cunoscut, așadar am creat lumea» [126]. Filozofii islamici, sub influența gîndirii platonice, susțin că lumea este produsul gîndirii pure care există din eternitate la Dumnezeu, iar crearea este actualizarea a ceea ce a existat în potență [127].

Coranul atribuie omului un loc cu totul aparte. Nici un alt subiect nu este menționat atît de des ca omul. Cuvîntul *om* este întîlnit în 45 de sure, iar la plural este folosit de aproximativ 240 de ori. Surele 76 și 114 sînt dedicate în întregime omului. Crearea și originea omului sînt elemente la care se fac adeseori referiri. Toate acestea indică grija și locul important pe care îl ocupă el în ordinea creației: «Desigur, noi am creat pe om în statura cea mai măreață» [128]; «Nu este de mirare, căci el a fost creat de însești mîinile lui Dumnezeu» [129]. Această ultimă metaforă sugerează, de altfel, cinstea pe care Allah o dă omului.

Sura 23 ne dă o scurtă descriere a concepției lui Mohamed despre felul în care omul a fost creat:

«Iar acum noi am creat pe om dintr-o bucată de lut, iar apoi l-am așezat, un strop, într-un loc sigur. Apoi am creat din strop un cheag de sînge; apoi am creat o bucată de carne; apoi am creat pe om ca pe oricare altă făptură. Binecuvîntat să fie, așadar, Dumnezeu, cel mai strălucit dintre creatori. După aceasta desigur veți muri; iar apoi veți fi înviați la Ziua Învierii» [130].

Crearea omului este însoțită de un alt gest din partea lui Allah cel Îndurător, care îl ridică pe om la rangul de «vicerege» (khalifa) și cere totodată îngerilor să îi recunoască această poziție superioară în ierarhia făpturilor create. Îngerii refuză să i se închine și să recunoască primului om vreo superioritate. Atunci Allah îl învață pe Adam «toate numele» [131]; ceea ce înseamnă că i-a dat putere peste toate; căci a «cunoaște numele» înseamnă a avea putere și stăpînire asupra a ceea ce cunoști. Dînd dovadă de superioritate cognitivă față de îngeri, aceștia i se închină cu excepția lui Iblis, care refuză și devenind mîndru intră în ceata celor necredincioși [132]. Prin acest act de neascultare și mîndrie din partea lui Iblis, a intrat păcatul în lume [133].

Allah îi poruncește apoi lui Adam să trăiască împreună cu soția sa în Grădină și să mănînce orice doresc ei, însă să nu se apropie de *pom* căci altfel vor deveni

126. *Historia Religionum*, editată de C. Jouco Bleeker and Geo Widengren, vol. II, Leiden, E. J. Brill, 1971, p. 178.

127. Timaeus, Republica, Legile și alte dialoguri ale lui Plato erau disponibile în limba arabă încă de la începutul secolului al 9-lea. Vezi: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, edited by A. H. Armstrong, Cambridge, At the University Press, 1967, p. 649.

128. Coran, sura 95, vers 4. 129. Coran, sura 38, vers 75.

130. Coran, sura 23, vers. 12—16. 131. Coran, sura 2, 31. 132. Coran, 15, 30 și urm.

133. Pentru o analiză cuprinzătoare a concepției despre păcat în islam, vezi: Gardner, W.R.W., *The Qu'ranic Doctrine of Sin*, London; Edward Sell, *Sin (Muslim)*, în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. XI, p. 567—569.

«făcători de rele» (păcătoși). Iblis îl determină pe Adam să părăsească Grădina și pune vrăjmășie între oameni [134]. Allah intervine și îl cheamă pe Adam din nou la El, dîndu-i totodată sfaturi despre felul în care trebuie să se comporte pentru a se bucura din plin de mila Sa [135].

Unul din îndemnurile cele mai insistente este acela de a nu perverti adevărul și mai ales de a se supune necondiționat lui Allah cel care l-a creat. Căci Allah cunoaște din vecie destinul fiecărui om. El este cel care cauzează faptele fiecăruia și face pe unii să creadă iar pe alții să nu creadă. Allah cunoaște lungimea zilelor și împrejurările în care fiecare om trăiește. El îndeamnă pe oameni pe calea adevărului, fără ca cineva să se poată opune [136].

O astfel de atitudine nu este decît pură predestinație, deși în Coran nu întîlnim deloc acest termen. Problema care se ridică în acest context este cum se împacă această predestinație absolută cu puterea (qudrah) dată omului de către Allah cu ocazia creării sale, putere care nu este nimic altceva decît *libertatea voinței*. Această contradicție a fost rezolvată printr-un compromis ce trebuia să soluționeze discordia dintre quadariți și mutaziliți, pe de o parte, și musulmani ortodocși, pe de altă parte. Soluția a fost dată de filozoful Al-Ash'ari (873—935), care învață că Allah este singurul creator și, prin urmare, el este cel care dă putere (qudrah) omului, dar și libertatea de a alege (khitiyar). Astfel, inițiativa faptelor omului și săvîrșirea lor aparține lui Allah, însă acestea sînt făcute în așa fel, încît să corespundă puterii și liberei alegeri a omului. Această putere dată omului este cunoscută sub numele de *kasb*, ceea ce înseamnă putere de acumulare (de la verbul kasab — a acumula, a cîștiga). Explicația de față păstrează accentul tradițional care se pune pe puterea lui Allah și, în același timp, îl face pe om responsabil pentru faptele sale. În acest fel, omul rămîne *locul* faptelor, iar Allah cel care le determină. Întreaga doctrină ortodoxă islamică este bazată pe formularea lui Al-Ash'ari, care, de altfel, declară categoric: «Nimic nu există pe pămînt, fie el bun sau rău, ci numai ceea ce Allah dorește» [137].

Ideea fundamentală a Coranului este că Allah a dat omului o poziție privilegiată în comparație cu alte ființe: «Noi am cinstit pe copiii lui Adam și i-am purtat pe pămînt și pe mări; le-am dat lucruri bune și i-am preferat cu mult față de multe ființe pe care le-am creat». Acest tratament preferențial al omului este o concluzie a rațiunii care stă la baza creării sale de către Allah: «Noi am creat pe oameni și pe jinn (spiritele) numai pentru a Ne aduce adorare» [139].

Prin urmare, supunerea absolută față de Allah și adorarea lui sînt două noțiuni fundamentale care stau la baza înțelegerii atitudinii islamice față de om.

134. Coran, 2, 34. 135. Coran 2, 35, și urm.

136. Sura 45, vers. 22; 10, 100; 2, 6 și 9; 16, 38; 7, 178; 9, 120; 32, 13; 2, 136; 5, 18; 7, 177; 14, 85; 6, 125.

137. MacDonald, D.B., *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London, 1903, p. 294; Frederick Hilliard, *Man in Eastern Religions*, The Epworth Press, London, 1946, p. 71—72.

CAPITOLUL II

NATURA OMULUI

După ce am văzut modul în care marile religii au gîndit originea omului, este, desigur, necesar să trecem în revistă natura sa și aceasta mai ales pentru a aduce completările și adăugirile firești cerute de însăși dezvoltarea temei noastre. Din capitolul precedent s-a detașat ideea unui statut ființial pe care omul îl are fie în ordinea creației, fie în cadrul realității luat ca întreg. În general, omul este privit ca punct limită; o convergență dintre lumea empirică și cea transcendentă, sau a celor văzute și a celor nevăzute. Ca o consecință a condiției sale de convergență, de punct în care se întîlnesc două tărîmuri diferite, omul este plasat într-o poziție de mediator, fiind singura ființă cu perspective de detașare de condiția imediată și de proiectare în viitor. Omul are acest statut ființial aparte în lumea ființelor datorită valorii și concepției formulate în general în legătură cu însăși ființa sa. Pentru a înțelege acest lucru, considerăm utilă prezentarea naturii omului așa cum o găsim elaborată în tradițiile marilor religii.

TRUPUL ÎN HINDUISM

În general gîndirea hindusă consideră că fiecare individ sau persoană umană posedă un trup exterior, material (sthulasarira) și un trup interior sau imaterial, fin (suksmasarira sau lingasarira). Felul în care aceste trupuri sînt descrise se aseamănă într-o oarecare măsură cu concepția lui Pitagora, care pretindea că sufletul este învelit într-o îmbrăcăminte fină, imaterială, care la rîndul ei este unită cu trupul fizic al omului. Trupul exterior, material, este abandonat de suflet la moarte, în timp ce trupul interior sau imaterial însoțește sufletul în procesul de transmigrare din existență în existență, pînă la absorbirea finală în Brahman, fiind vehicolul care transportă organele psihice.

Trupul este lăcașul duhului vieții (prana), capul fiind acoperișul sub care toate mădularele sînt legate de prana (răsuflare), ca stîlp de sprijin, și de mîncare [140]. Urmînd descrierilor din Brihadaranyaka Upanishad [141] și Chandogya Upanishad [142], trupul este adesea considerat ca o «cetate a lui Brahman (brahmapuram), în care se sălășluiește ca într-o casă floarea de lotus a inimii [143], iar flăcările pranei (respirației) sînt străjeri în timpul somnului [144]. Această cetate are unsprezece [145] sau nouă [146] porți; una din aceste porți este un orificiu imaginar prin care Brahman intră și se sălășluiește

138. Coran 17, 72. 139. Coran 51, 51. 140. Brihadaranyaka Upanishad 2, 2.1
141. 2.5.18 142. 8.1.1. 143. Chandogya Upanishad 8.1.1. 144. Prasna Upanishad 4, 3.
145. Kathaka Upanishad 5.1. 146. Svetasvatara Upanishad 3, 18; Bhagavad Gita 5, 13.

în trup [147] și prin care sufletele emancipate realizează unirea supremă cu Brahman [148]. Acest orificiu se află în creștetul capului. Scrierile upanishadice de mai tîrziu descriu trupul în nuanțe mai pesimiste și negative: «Cum putem avea plăcere în acest trup rău mirositor și inconsistent, format din oase, piele, tendoane, măduvă, carne, sămînță, sînge, mucoasă, lacrimi, fecale, urină, fiere și flegmă?» [149].

Partea corpului uman, care se bucură de mai mare atenție în ochii gînditorilor anonimi care au formulat textele upanishadice, este inima și aceasta pe motiv că ea este «locașul suflurilor vitale» [150]. În inimă își au originea ochiul, urechea, vorbirea și manas (mintea, rațiunea) [151]. Inima și nu capul este, de altfel, considerată ca fiind centrul vieții conștiente [152]. În timpul somnului toate organele sufletului se retrag în inimă; același lucru se întîmplă și la moarte [153]. În alte cuvinte, inima este lăcașul empiric al sufletului și, prin urmare, al lui Brahman: «aici în inimă este o cavitate, înăuntrul ei locuiește El, Domnul universului, Conducătorul universului și Regele universului» [154]. Adeseori inima este asemuită cu o cupă de floare de lotus care atîrnă sau cu o floare de banană. Chandogya Upanishad relatează că în această cupă de floare de lotus se află cerul și pămîntul, soarele, luna și stelele [155]; «înșeși luminile universului strălucesc aici», spune Mundaka Upanishad [156], devenind astfel «un puternic sprijin al acestui univers» [157].

Adevăratele puteri demonice care subjugă pe om sînt foamea și setea [158], căci acestea, prin procesul natural inerent, încarcerează pe om în contextul unui ciclu care îngreuiază străduințele sale de realizare a emancipării finale.

Potrivit doctrinei despre transmigrare, sufletul nu ia ființă la naștere pentru prima dată, ci se reîntoarce din lună, unde a primit răsplata faptelor săvîrșite într-o viață anterioară. Drumul pe care sufletul îl parcurge la naștere este următorul: de pe lună el trece în eter, apoi în vînt, din vînt în fum, ceață, nori, ploaie, plante, semințe și în trupul mamei, prin legătura dintre soț și soție [159]. De aici reiese și datoria religioasă de a naște copii. Nașterea de copii este prezentată ca una din datoriile fundamentale ale fiecărui om, pe lîngă studiul Vedelor și învățarea lor [160]. Același text upanishadic dă următorul sfat pentru cei care au terminat perioada de instruire în știința Vedelor: «După ce ai arătat față de învățător darurile afecțiunii ai grijă ca firul rasei tale să nu fie întrerupt» [161]. Prin nașterea de fii se dă posibilitatea de revenire în această lume [162] și, prin urmare, încă o ocazie în plus de a ajunge la emancipare și eliberare finală din lanțul reîntrupărilor.

Literatura ascetică nu este, însă, cu totul favorabilă acestei îndatoriri, ajungînd pînă la totala ei respingere din cadrul îndatoririlor religioase și de castă. În general, această literatură se bazează pe textul din Brihadaranyaka Upanishad 3.5.1, în care se spune că brahmanii care au ajuns la cunoașterea lui atman se feresc atît de dorința de a avea copii, de a poseda avuții, cît și de lume. Într-un alt text, aceeași

147. Aitareya Upanishad 1, 3. 148. Taittiriya Upanishad 1, 6. 149. Maitrayana 1, 3.
150. Chandogya Upanishad 3.12.4. 151. Chandogya Upanishad 3.13.1—5.
152. Aitareya Upanishad 1.2.4. 153. Brihadaranyaka Upanishad 2.1.17 și 4.4.1.
154. Brihadaranyaka Upanishad 4.4.22. 155. 8.1.3. 156. 3.2.1.
157. Brahma Upanishad 4, citat după Paul Deussen, *op. cit.*, p. 288.
158. Aitareya Upanishad 1.2.5.
159. Pentru detalii: Chandogya Upanishad 5.10.5—6 și Brihadaranyaka Upanishad 6.2.16.
160. Vezi: Taittiriya Upanishad 1.9. 161. Taittirya Upanishad 1.11.
162. Brihadaranyaka Upanishad 1.5.17.

scriere spune: «Aceasta știau strămoșii noștri cînd au încetat să mai dorească urmași și au spus: ce nevoie avem noi de urmași, noi cei al căror suflet este universul!» [163]. Această atitudine nu a fost, însă, generalizată în sînul comunității hinduse, avînd chiar o audiență mai redusă.

Am spus că pe lîngă trupul fizic, gînditorii hinduși au conceput noțiunea de trup imaterial, care însoțește sufletul în rătăcirile sale din existență în existență, pînă la eliberarea finală. În upanishade găsim doar vagi referiri la acest trup imaterial, considerat ca «temelie a faptelor» (karma-asraya) cu alte cuvinte, calificarea morală care condiționează viața viitoare [164].

Întreaga concepție despre trupul imaterial a fost formulată mai ales de sistemul de gîndire vedantin. Potrivit acestui sistem, trupul imaterial se naște din upadhis (condiții), fiind structura ontologică formată ca urmare a ignoranței primordiale ce stă la baza ciclului întrupărilor și a faptelor săvîrșite în nenumăratele vieți anterioare. El constă din simțurile trupului (dehendriyas), care sînt perceptive (buddhindriyas) și active (karmendriyas) și ale minții (manas): intelectul (buddhi), senzația (vedana), care implică la rîndul lor visayas sau obiectele care sînt necesare activității intelectului și senzației. În timpul vieții pămîntești, fizice, acest trup este dependent de suflul vital sau răsuflarea vitală (mukhya prana) și alte cinci pranas speciale. După sistemul Sankhya, trupul lăuntric sau imaterial este invizibil și este format din 18 elemente [165].

Ca și în cazul altor sisteme religioase și filozofice, întîlnim în hinduism același presupus paralelism între microcosm și macrocosm. Astfel, după cum universul constă din pămînt, apă, căldură, aer, eter și Brahman, care este nemanifest, tot așa și Purusa sau omul este constituit din șase elemente: forma este pămîntul; secrețiile lichide sînt apa; căldura animală este căldura; respirația vitală este aerul; spațiile goale sînt eterul; iar eul lăuntric este Brahman. Sufletul (atman) sau eul este o părticică din Brahman sau Principium Aeternitatis.

Pe lîngă aceste două forme ale trupului, mai există o a treia, numită karana-sarira sau trupul cauzal. Această formă trupească intră în acțiune atunci cînd atît trupul material cît și cel imaterial încetează să funcționeze temporar. Despre natura acestei forme trupești nu se dau detalii. Știm doar că din ea apar celelalte două forme trupești, care, apoi, se dizolvă tot în karana-sarira [166].

Sistemul vedantin consideră karana-sarira ca aparținînd unei ordini informe universale. Atunci cînd această formă trupească acționează, omul nu se mai găsește pe tărîmul existenței empirice individuale, ci pe tărîmul Ființei supreme. Starea în care acest trup *acționează* depășește granițele cunoașterii empirice. Asupra acestei teme vom reveni atunci cînd ne vom ocupa de cele patru stări ale sufletului (atman) în trup.

163. Brihadaranyaka Upanishad 4.4.22. 164. Vezi: Paul Deussen, *op. cit.*, pag. 280.
165. Pentru detalii: *Ibidem*, p. 280 și urm., J. Jolly, *Body (Hindu)*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. 2, p. 773 și urm.; Pentru sistemul Samkhya-Yoga: Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, translated from French by Willard Trask, London, 1958.
166. Pentru detalii: R. N. Dandekar, *Hinduism*, în «Historia Religionum», vol. II, p. 317.

TRUPUL ÎN BUDISM

Pentru budiști, *trupul*, ca manifestare ființială, nu este nimic altceva decît lăcașul răului. De aceea, se impune cu urgență eliberarea din orice formă de viață materială prezentă sau viitoare. Eliberarea este cea mai mare dintre binecuvîntări, binele suprem și scopul cel mai sublim [167].

Trupul este considerat ca fiind «un lucru necurat și murdar», asemenea unei «răni», care, însă, trebuie născut datorită funcționalității și caracterului său. Față de el nu trebuie să existe nici un fel de atașament. De fapt, el este născut doar «de dragul dreptății» [168]. Trupul este «pielea veche și uzată a șarpelui» [169]; o «grămadă îmbrăcată și acoperită cu răni... risipită... plină de boli... un munte de corupție care se dezintegrează» [170]. Toate pasiunile rele purced din trup [171]. Nu există altă durere sau suferință mai mare decît trupul; foamea este cea mai rea dintre plăgi, iar trupul cea mai mare suferință [172].

Această concepție negativistă și dezgustătoare (nibbada) față de trup stă la baza părăsirii căminului și adoptării vieții monahale (pabbajja). Însuși Buda pornește în căutarea nemuririi meditînd asupra aspectelor negative ale existenței în trup a omului, cum sînt: bătrînețea cu slăbiciunile ei, boala și moartea. Potrivit învățăturii budiste, lucrul cel mai potrivit pentru realizarea emancipării este însuși trupul uman, fie viu sau mort. Vijava Sutta este o reflecție asupra nevredniciei trupului uman [173]. Este suficient să vezi trupul așa cum este el în realitate, pentru a realiza Nirvana [174].

Se spune că înțeleptul Nobil Yasa și-a părăsit casa deoarece a văzut femeile muziciene dormind: «aveai impresia, a spus el, că te afli într-un cimitir» [175]. Concentrarea meditativă și exercițiul mintal centrat în jurul unei astfel de descrieri este considerat adeseori ca metodă adecvată a meditației. Ideea «unui cadavru mîncat de viermi» și altele asemănătoare trebuie avute întotdeauna în minte și mai ales atunci cînd se ivește o ocazie bună pentru meditație [176].

Trupul este lăcașul tuturor suferințelor: «Iar acum, o bhikkus, acesta este adevărul nobil privind suferința: nașterea este însoțită de durere, degradarea este dureroasă, boala este dureroasă, moartea este dureroasă. Unirea cu cele neplăcute este dureroasă; dureroasă este și separarea de cele plăcute; iar orice dorință care rămîne nesatisfăcută, aceea și ea este dureroasă» [177]. De asemenea, trupul mai este considerat și ca o permanentizare a suferinței și aceasta pe motiv că reprezintă nu numai sfera în care suferința se face palpabilă, dar este, vorbind la modul subiectiv, cel care dă naștere suferinței. Căci potrivit învățăturii lui Buda, suferința este dorința; dorința, sub orice formă s-ar manifesta, își are în mod ultim sediul sau originea în trup:

«Buda a spus: Pasiunea și ura își au originea în acest (trup); dezgustul, încîntarea și oroarea se trag din acest trup; din același trup se mai ridică îndoielile care supără mintea, după cum copiii supără o vacă» [178]. «Pentru cel care avariția după

167. Monier Williams, Buddhism, 1889, p. 53.
168. Questions of King, Milinda, book III, ch. 6, par. 1 (Sacred Books of the East — SBE — XXXV).
169. Sutta Nipata 17 (S.B.E. X). 170. Dhammapada, ch. XI, p. 147 și urm. (S.B.E. X).
171. Sutta Nipata 269 (S.B.E. X). 172. Dhammapada, ch. XV, p. 202 și urm.
173. Vijaya Sutta p. 32 (S.B.S. X). 174. Sutta Nipata II (S.B.E. X).
175. Mahavagga 1.7.2. (S.B.E. XIII, 103). 176. Angut IV, 14 et passim.
177. Dhamma — Kakka — ppavattana — Sutta, par. 5 (S.B.E. XI, p. 148).
178. Sutta Nipata p. 270 (S.B.E. vol. X).

nume și formă a dispărut în întregime, o Brahmana, pentru el nu mai există pasiuni prin care ar putea să cadă în puterea morții» [179].

Din punct de vedere obiectiv, suferința se află în întrupare, în materie și, prin urmare, trupul este considerat ca ceva ce trebuie desconsiderat. Pentru acest motiv, eliberarea completă de suferință este posibilă numai printr-o emancipare și detașare deplină de trup și de materie, fapt care se poate realiza prin distrugerea elementelor existenței (upadhi). Prin urmare, summum bonum sau scopul suprem al tuturor străduințelor umane este eliberarea din orice formă de existență empirică [180].

«Văzînd cum oamenii suferă în trupul lor, astfel a spus Bhagavat, o, Pingiya, va trebui să fii atent și să lași în urmă trupul tău, ca niciodată să nu mai poți exista» [181].

Deși în structura fundamentală a doctrinei sale Buda insistă o atitudine negativistă față de trup, susținînd ideea unei *evadări* din existența trupească, el îndeamnă totuși la grijă față de trup prin formarea unor obiceiuri de slujire a eului adevărat. Astfel, el interzice sinuciderea [182], susține moderația în alimentație, interzice băuturile alcoolice etc [183]. În același timp, Buda accentuează asupra autocontrolului prin «nimicirea pădurii de plăceri» [184]. Omul nu trebuie să fie rob plăcerilor trupești [185] și să nu devină leneș, căci lenevia este suferință și durere [186]. Străduința spre cele bune este «cărarea nemuririi» [187].

Dar nici față de celelalte creaturi omul nu trebuie să adopte o atitudine distructivă și de agresivitate [188]. În om nu trebuie să existe nici măcar dorința de a face rău [189]. Orice relație, fie ea între oameni sau cu lumea înconjurătoare, trebuie să fie guvernată de marea lege a iubirii [190].

Există în Sutta Nipata [191] o enumerare a lucrurilor și faptelor ce întinează trupul, enumerare care ar putea fi comparată cu textul din Matei 15, 11; 17—20. Astfel, nu mîncarea de carne este cea care întinează, ci distrugerea ființelor vii, furtul, falsitatea, adulterul, plăcerea sexuală neînfrînată, nemilostivirea, prietenia cu cei nedrepți etc.

TRUPUL ÎN IUDAISM

La baza concepției biblice despre crearea omului stă, așa cum am văzut, credința că el a fost creat de Dumnezeu din «țărînă», după care același Dumnezeu creator a suflat asupra sa «duh de viață» (Geneză II, 7). Trupul și sufletul sau duhul de viață sînt elementele esențiale care stau la baza concepției despre om în Vechiul Testament și în tradiția iudaică de mai tîrziu. Omul este o unitate ființială care rezultă din unirea dintre trup și suflet. El nu *are* trup și nu *are* suflet, ci *este* în același timp trup și suflet. Trupul și sufletul constituie în unirea lor entitatea ființială care este omul: «Trupul omului a fost făcut din lut, în timp ce suflarea lui Dumnezeu a fost

179. Sutta Nipata, p. 1099 (S.B.E. X). 180. Pentru detalii: Sutta Nipata, p. 373, 546, 1055 și 1056.
181. Sutta Nipata, p. 1120. 182. Questions of King Milinda IV, 4,13.
183. Dhammapada 1.8; XX, 281. 184. Dhammapada XX, 283. 185. Sutta Nipata, p. 175.
186. Sutta Nipata, p. 90—114; Dhammapada XVIII, 241. 187. Dhammapada II, 21.
188. Sutta Nipata, p. 393; Questions of King, Milinda, IV, 3.35. 189. Sutta Nipata, p. 147.
190. Questions of King Milinda IV, 4.16. 191. p. 238—248.

principiul de viață din el; însă omul în sine însuși a fost produsul singular al acestor doi factori» [192].

Unitatea dintre trup și suflet este ilustrată îndeobște de faimoasa parabolă a orbului și ologului: «Un rege avea o grădină frumoasă în care creșteau smochini ce dădeau roade timpurii. El a pus doi paznici să o păzească, unul olog și altul orb. Ologul a zis către orb: văd cîteva smochine minunate, urcă-mă pe umerii tăi și vom putea culege smochinele și să le mîncăm. După un oarecare timp a venit și stăpînul și a cerut smochine, dar nu mai erau. Ologul a spus stăpînului că nu poate să umble, iar orbul că nu poate să vadă. Atunci stăpînul a urcat pe olog pe umerii celui orb și i-a judecat împreună. La fel Dumnezeu va duce sufletul și-l va face să se sălășluiască în trup (după moarte) și va judeca împreună atît trupul cît și sufletul» [193].

Reprezentarea unitară a persoanei umane are profunde implicații privind viața eshatologică. Faptul că omul este descris ca «o persoană vie» (Geneză 2, 7), o ființă care trăiește și nu este considerat ca sumă a două entități, ci unitate care se exprimă pe două planuri ființiale, spiritual și pămîntesc, implică ideea necesității participării întregii persoane umane la viața veșnică. Deci nu numai partea spirituală va participa, va fi părtașă la nemurire, ci și cea trupească care, prin conjugare cu «suflarea divină», primește și ea de la creare dimensiunea vieții veșnice [194].

Această concepție privind unitatea ființială dintre trup și suflet este prezentă și în gîndirea iudaică de mai tîrziu în contextul învățăturii privind învierea cea de apoi și nemurirea.

Este interesant de observat că în limba ebraică nu există un cuvînt anume pentru trup separat de suflet. Acest lucru se datorează concepției iudaice despre persoana umană psiho-fizică ca unitate indestructibilă. Atunci cînd se fac referiri la natura fizică a omului este întrebuințat termenul «basar» — «carne», «trup viu» (Geneză 2, 23, 24) și ca atare simbolizează slăbiciunea, caracterul trecător al ființei umane (Isaia 40, 6). Același cuvînt este folosit și cu semnificația de «trup» cum ar fi de exemplu în Exod 30, 32; Numeri 8, 7; I Împărați 21, 27; II Împărați 4, 34; 6, 30; Iov 4, 15; Proverbe 14, 30; Ecclesiast 2, 3.

La început concepția rabinică considera trupul ca o masă (golem) informă, a-sexual sau mai degrabă bi-sexual. Diferențierea dintre sexe se face doar mai tîrziu [195]. Atunci cînd Dumnezeu a creat trupul uman, El a luat lut din toate cele patru colțuri ale pămîntului [196]. Acest act este considerat ca exprimînd ideea prezenței întregii lumi fizice în unitatea naturii umane.

Întrucît trupul este considerat ca parte constitutivă a omului, una din îndatoririle religioase față de el este aceea de a-l hrăni, adăpa și îmbrăca [197]. Curățenia trupească face parte din «Legea sfințeniei», în care sînt prescrise abluțiunile rituale și restricțiile la mîncare. De altfel, întreaga Lege a Vechiului Testament cuprinde un număr mare de prescripții care sintetizează atitudinea față de trup. Acest lucru este vizibil

192. F. C. Porter, *The Yetzer Haria*, în «Yale Biblical and Semitic Studies», 1901, p. 91—156.
193. Sanhedrin 91a. apud: J. Abrahams, *Body (Hebrew)*, *art.* în «Encyclopaedia of Religions and Ethics», vol. II, p. 772.
194. Pentru detalii: *The Nature of Man in the Bible*, art. în «Encyclopaedia Judaica», vol. II, Jerusalem, 1972, col. 842—846.
195. Vezi primele capitole din Midrash Genesis Rabba. Cf. Henry Serouya, La Kabbale, Grasset, 1947, p. 359 și urm. 196. Sanh. 3 8a, în J. Abrahams, *op. cit.*, p. 772.
197. Maimonides, Mishne Torah.

mai ales în ritualurile de purificare menite să dea trupului un statut fizic adecvat. Dar spre deosebire de ritualurile de purificare din alte religii, ritualurile iudaice nu se rezumă doar la simpla curăţenie a trupului. Scopul lor prim este într-adevăr curăţenia trupească, dar prin această curăţenie insul uman este pus într-o legătură statutară specială faţă de poporul ales şi mai presus de toate faţă de Yahve. Un exemplu elocvent în acest sens este ritualul circumciderii. Prin săvîrşirea actului de circumcidere, lăsînd la o parte aspectul higienic al acestuia, avem în faţa noastră un act de mărturisire a faptului că persoana în cauză aparţine de acum înainte poporului ales, obligîndu-se să păstreze legămîntul cu Yahve. Astfel, îndeplinind îndatoririle prescrise faţă de trup, printr-o raţionalizare a vieţii pe baza unor înalte principii morale şi a unor ritualuri de purificare, omul săvîrşeşte un act plăcut lui Dumnezeu şi astfel se apropie din ce în ce mai mult de El.

TRUPUL ÎN CREŞTINISM

În creştinism concepţia despre trup primeşte o nouă dimensiune ca rezultat al viziunii creştine despre locul omului în univers şi starea eshatologică a acestuia. Potrivit învăţăturii creştine, dimensiunea fizică a fiinţei umane, adică trupul, este opera sau lucrarea mîinilor lui Dumnezeu (Geneză II, 7). Dumnezeu creează trupul omului după ce universul material a fost terminat, deoarece «nu era potrivit ca acela care avea să fie stăpîn să vie înaintea lucrurilor ce aveau să-i fie supuse, ci numai după pregătirea domeniului asupra căruia avea să fie stăpîn, era potrivit să apară şi stăpînul» [198]. Nemesius din Emesa accentua că numai în cadrul naturii materiale omul îşi poate realiza vocaţia sa de cuceritor şi stăpîn [199].

În pofida statutului său existenţial prioritar, axiologic vorbind trupul nu are valoare prioritară faţă de suflet şi nici nu îi este superior (Cartea Înţelepciunii XV, 10, 1). Faptul că a fost creat mai întîi arată mai degrabă distincţia netă care există între cele două părţi componente ale fiinţei umane. Fiind modelat din «ţărîna pămîntului» (Geneză II, 7), trupul uneşte în sine elementele componente ale universului, devenind astfel un microcosmos.

În ceea ce priveşte crearea trupului, întîlnim o intervenţie directă şi extraordinară a lui Dumnezeu, care îl modelează ca pe o statuie neînsufleţită, pentru ca apoi prin suflul Său să-i dăruiască viaţă [200]. Crearea trupului uman devine, astfel, rezultatul lucrării pozitive a puterii divine.

În cărţile Vechiului Testament trupul este prezentat ca lăcaş al sufletului (Cartea Înţelepciunii VII, 20), omul avînd datoria de a-l îngriji ca atare (Ecclesiast VI, 26 ; Iudit X, 3), căci «sănătatea trupului este mai bună decît bogăţia» (Ecclesiast XXX, 15, 16).

198. Sf. Grigorie de Nisa, *De hom. opif.* 2, cit. în : D. I. Belu, *Sfinţii Părinţi despre trup,* art. în «Studii Teologice», an. IX, 1957, nr. 5—6, p. 299. 199. *De nat. hom.*, P.G., 40, col. 524.
200. Pentru detalii : Delitzsch, *System der biblischen Psychologie,* ed. a 2-a, Leipzig, 1861, p. 74.

În Noul Testament Mîntuitorul îşi compară trupul cu un templu (Ioan II, 19—21). El este supus morţii (Matei XXVII, 58, 59 ; Marcu XV, 43 ; Luca XXIII, 52 ; Ioan XIX, 38), dar învia a treia zi (Luca XXIV, 3, 23 ; Ioan XX, 12).

Ideea că trupul este lăcaş al sufletului este păstrată şi în Noul Testament. Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel îşi compară trupurile cu un «cort pămîntesc» (I Cor. V, 1, 4, 6 ; II Petru I, 13, 14). Trupul nu trăieşte decît prin suflet (Iacov II, 26). El este denaturat şi degradat de păcat, ceea ce supără şi pe Dumnezeu (Rom. I, 24; VIII, 10; I Cor. VI, 16; Iacob III, 6).

În drama mîntuirii trupul joacă un rol efectiv. Mîntuitorul nostru Iisus Hristos a fost răstignit cu trupul pe cruce pentru păcatele oamenilor. «Împreună cu El (Hristos) a fost răstignit şi omul nostru pentru ca trupul păcatului să fie dezbrăcat de puterea sa, în aşa fel încît să nu mai fim robi păcatului» (Romani VI, 6). Prin eliberare de păcat, am fost eliberaţi şi de servitutea morţii (Romani VIII, 23), căci «dacă Duhul Celui ce a înviat pe Iisus dintre cei morţi locuieşte în voi, Cel ce a înviat pe Iisus din morţi va învia şi trupurile voastre muritoare, din pricina Duhului Său, care locuieşte în voi» (Romani VIII, 11; Cf. Faptele Apostolilor II, 24 ; I Corinteni IV, 14 ; Efeseni II, 5). Astfel, «trupul stării noastre smerite «va fi făcut» asemenea trupului slavei sale» (Filipeni III, 21).

Viaţa omului se desfăşoară în trup. Atît timp cît omul se află în trup, el are viaţă pe pămînt (Cf. II Corinteni V, 6, 8, 9 ; Evrei XIII, 3). Fiind purtătorul vieţii omeneşti, trupul este organul de acţiune. Sufletul lucrează prin mădularele din care este compus, mădulare care formează un tot unitar (Cf. Romani XII, 4 ; I Corinteni XII, 12—26). În mişcarea sa trupul nu trebuie lăsat la voia întîmplării, deoarece nu se poate împotrivi singur păcatului ; nu se conformează voii de sine lui Dumnezeu. Dacă vom vieţui potrivit trupului vom muri, iar dacă ucidem cu Duhul faptele trupului, vom fi vii (Cf. Romani VIII, 13).

Trupul este organul prin care se manifestă conduita noastră morală. Apostolul neamurilor ne îndeamnă să aducem trupurile noastre ca pe o jertfă vie, sfîntă şi plăcută lui Dumnezeu (Cf. Romani XII, 1), căci la judecată vom fi judecaţi după faptele pe care le vom săvîrşi în trup (II Corinteni V, 10). Atunci cînd va avea loc învierea universală a morţilor, cînd vor învia drepţii şi păcătoşii (Faptele Apostolilor XXIV, 15) ; aceştia vor învia cu trupurile lor în care au trăit pe pămînt. După cum Iisus Hristos, care este prototipul învierii noastre, a înviat cu acelaşi trup cu care a murit, tot aşa se va întîmpla şi cu noi ceilalţi [201]. Dar trupul care va învia nu va mai fi supus stricăciunii. El nu va mai fi nimicit de boli sau moarte, ci va fi preamărit, aşa cum a fost preamărit şi trupul Domnului după înviere (Filipeni III, 21).

Prin înviere şi trupurile noastre vor participa la nemurire (Luca XX, 26), deoarece puterea morţii va fi definitiv zdrobită odată cu învierea generală (I Corinteni XV, 26). Căci după cum omul activează pe

201. Irineu, *Contra ereziilor,* V, 13, 1, P.G., 7, 1156.

pămînt cu trup și suflet, tot așa se cuvine să fie răsplătit în întreaga sa ființialitate, în trup și suflet [202].

Prin urmare, în creștinism trupul este recunoscut ca parte integrantă sau componentă esențială a personalității umane complete. În plinătatea ființei sale omul nu este conceput ca ființă pur spirituală, ci ca spirit întrupat. Această doctrină este prezentă în Sfînta Scriptură și în tradiția Bisericii. În lumea empirică trupul își are dreptul și obligațiile sale. Instinctele sale naturale nu trebuie considerate ca și cum ar fi fost implantate în om pentru a fi suprimate, ci ca avînd un loc bine stabilit în procesul de împlinire legitimă a scopului pentru care omul a fost creat. În nimicnicia sa pămîntească trupul este totuși sacru, căci în perspectiva mîntuirii și a vieții veșnice și trupul are locul său promis.

Totuși, nu trebuie să se uite că trupul sau natura fizică a omului este partea inferioară a personalității sale, căci trupul este supus tendințelor rele și, prin urmare, are nevoie să fie supus în permanență vieții superioare a spiritului, prin care intră în relație conștientă cu Dumnezeu. Putînd înclina ușor spre rău cînd e lăsat necîrmuit este nevoie ca el să fie păzit și ferit de rele, iar instinctele îndrumate spre finalizări morale. Trupul se află într-un proces continuu de sfințire. Opera de sfințire trupească a început, iar ziua mîntuirii trupești se află în viitor.

TRUPUL ÎN ISLAM

Islamul afirmă și el existența concomitentă a trupului și sufletului. După Coran, omul, sau mai precis trupul omului, a fost creat de către Allah din *lut* sau sînge închegat, sau chiag de sînge:

— «Iar noi l-am făcut pe om din lut; l-am modelat din lut; iar după ce l-am făcut, i-am suflat duhul meu; căzeți înaintea lui și vă închinați!» [203].

— «Citește! În numele Domnului Tău, care, a făcut pe om din sînge închegat» [204].

— «O, oamenilor, dacă aveți îndoieli cu privire la Înviere, Noi sîntem cel care v-a creat din țărînă; apoi dintr-o picătură; apoi dintr-un cheag de sînge; apoi dintr-o bucată de carne, formă și informă, ca să dovedim puterea noastră. Noi facem un sex sau altul, cînd dorim să se sălășluiască în pîntece pînă la timpul cuvenit; apoi facem ca să vă nașteți copii; apoi vă lăsăm să creșteți; iar unul din voi moare, iar altul trăiește pînă la neplăcută bătrînețe, ca să nu mai știe nimic din cîte a știut. Și tu ai văzut pămîntul uscat și gol; însă, cînd trimitem ploaie, el se mișcă și se umflă și lasă să crească tot felul de plante vesele» [205].

Actul creării trupului precede conceperea sufletului. Lutul sau sîngele închegat sînt materiile prime pe care Allah le folosește. Versetul 22, 5, pe care l-am citat mai sus, arată strînsa legătură ființială care există între Dumnezeu și om. Această legătură ființială este vizibilă în dependența omului de Dumnezeu. Dumnezeu nu este

202. Tertulian, *De Resurrectione carnis*, c. 15 și 56, P.L., 859 și 925.
203. Coran, 15, 26—27. 204. Coran 96, 1—2. 205. Coran 22, 5.

numai creatorul ab initio al omului, căci chiar și după creație El este cel care se îngrijește de ciclul nașterilor, de dezvoltarea după trup a omului. Cu alte cuvinte, de la concepere în pîntecele mamei și pînă la bătrînețea care precede moartea și chiar la moarte, omul se află în grija lui Allah.

În preocupările Coranului trupul omenesc ocupă un loc secundar, deși este considerat lăcaș al sufletului. În general, trupul nu este considerat o închisoare a sufletului. Chiar în sufism, mișcare ascetică musulmană, nu trupul este cel care reprezintă o piedică în calea unirii cu Allah, ci *nafs* — eul uman, principiul individual.

Cît privește igiena și curățiia trupului, legile prescrise de Coran sînt aproape identice cu cele din iudaism, ele fiind impuse și de mediul cultural, dar mai ales de cel fizic în care trăiau arabii și evreii.

Postul este un mijloc de penitență, disciplină și fapte bune și nu de mortificare a trupului. În general, practicile ascetice îndreptate împotriva trupului nu au fost acceptate în islam. De notat, însă, că probabil sub influența orientală și în mod sigur sub influența practicilor ascetice creștine, a fost adoptată în sufism mortificarea trupului. Această mortificare a trupului era considerată ca un mijloc de a transcende lumea empirică și de a te apropia de Dumnezeu [206].

Coranul nu spune explicit dacă trupurile vor învia sau nu, sau dacă la înviere ele vor păstra forma lor pămîntească. În orice caz, există și o participare trupească în viața de după moarte și aceasta pentru faptul că atît pedepsele iadului pregătite pentru necredincioși, cît și plăcerile raiului sînt descrise ca plăceri fizice.

În gîndirea teologilor și filozofilor musulmani trupul este considerat ca fiind format din cele patru elemente fundamentale ale naturii: apă, aer, foc și pămînt. În trup există o ordine naturală bine stabilită: toate organele și membrele trupului sînt guvernate de inimă și nu de minte. Între facultățile sufletului și trup există o strînsă coeziune. Cu excepția rațiunii intuitive, toate celelalte activități sînt tutelate de inimă. Al Kindi susține că între pămînt și cer se află omul, căci el este natură (materie) și spirit. El îmbrățișează într-un mod unitar cele două lumi [207].

«SUFLETUL» ÎN HINDUISM

Ca punct de convergență al zeităților, omul nu este considerat în hinduism doar un simplu lăcaș al acestor zeități, ci un principiu unificator al activității zeilor, sau, în alte cuvinte, ca principiu unificator al proceselor, elementelor și forțelor naturale care sînt stăpînite de zei. În limbaj neteologic, omul este principiul unificator al proceselor organelor simțului (văz, auz etc.), al organelor de acțiune (mîini, picioare) și al obiectelor corespunzătoare lor [208].

Încă înainte de apariția scrierilor upanishadice, s-a făcut o distincție în structura ființială a omului, afirmîndu-se, pe lîngă trup, existența sufletului. Procesul, prin care s-a ajuns la afirmarea existenței sufletului ca entitate de sine stătătoare, ne este necunoscut. Ceea ce știm este că în perioada invaziei ariene în India (probabil în timpul celui de al 2-lea mileniu), cultul strămoșilor era deja în practică [209]. Mai tîrziu,

206. MacCulloch, J. A., *Fasting (Introductory and non-Christian)*, în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», p. 764.
207. Quadri, G., *La Philosophie arabe dans l'Europe Médiévale*, Payot, Paris, 1960, p. 60.
208. P. T. Raju, *The Concept of Man in Indian Thought*, p. 239.
209. Vezi: Schrader, O., *Aryan Religion*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. II, p. 31.

în perioada vedică, soarta omului după moarte a devenit o problemă destul de îngrijorătoare, astfel încît tărîmul morții a fost pus sub egida unui zeu special al morții, zeul Yama: «primul dintre muritori care a murit și a intrat în lumea de dincolo» [210]. În împărăția sa s-au sălășluit după moarte strămoșii (pitrs); împărăție cunoscută în scrierile vedice sub numirea «lumea părinților» (pitrloka). Faptul că după moarte strămoșii ajung să locuiască în nemijlocita apropiere a zeilor a dus la ideea că aceștia le-au dăruit nemurirea [211].

Aproximativ în secolele 7 sau 8 își face apariția o nouă credință, credința în transmigrare și karma, sau legea retribuției după fapte [212]. Esența acestei credințe noi este răsplata morală a faptelor, adică sufletul unui om trece prin mai multe vieți și culege de fiecare dată roadele vieții anterioare. Fericirea sau mizeria din viața prezentă sînt o dovadă a vieții pe care oamenii au dus-o în existențele lor anterioare. Întrucît trupul dispare la moarte, s-a ajuns la acceptarea unei entități nepieritoare, care supraviețuiește și care este supusă pedepsei reîntrupării. Sufletele oamenilor sînt, așadar, entități eterne, fără de început și fără de sfîrșit. Fiecare suflet este o entitate veșnică, indestructibilă [213].

Literatura upanishadică abordează problema sufletului dintr-un unghi cu totul deosebit. După cum am văzut, în teoria despre geneză, lumea este văzută și concepută din perspectivă idealist-monistă. Cele mai vechi dintre upanishade recunosc doar un singur principiu care stă la baza întregii existențe. Întrebat cine este Brahman, Eul care sălășluiește în toate lucrurile, Yajnavalkya, răspunde: «Acest Eu, care se sălășluiește în toate lucrurile, este în tine» [214]. Iar acest Eu este «firul care leagă lumea aceasta de lumea viitoare și de celelalte lumi» [215]. Este cel care se sălășluiește în vînt, în pămînt, în apă, în foc, în atmosferă, în cer, în soare, în punctele cardinale, în lună și în stele, în spațiu, în întuneric, în lumină, în toate ființele contingente, în respirația, vocea, ochiul, urechea, mintea, pielea, înțelegerea și sperma omului. «Este văzătorul nevăzut, ascultătorul de neascultat, gînditorul de negîndit, înțelegătorul de neînțeles. Nu există nici un alt văzător decît El, nici un alt ascultător decît El, nici un alt gînditor decît El, nici un alt înțelegător decît El. El este Eul din tine, controlorul lăuntric, nemuritorul. Tot ceea ce este altceva decît El suferă» [216].

Pentru desemnarea acestei esențe lăuntrice a individului, dar și a lumii, indienii folosesc doi termeni: *brahman* și *atman*. Conținutul ideatic al acestor două cuvinte este în gîndirea indiană identic, deoarece realitatea exprimată de fiecare cuvînt în parte este identică cu cealaltă, adică *brahman*, sufletul și esența lumii, este identic cu *atman*, sufletul uman.

Originea și semnificația primară a cuvîntului *brahman* este necunoscută. Părerea cea mai frecventă acceptată este cea a lui Oldenberg și Griswold, care susțin că *brahman* este numirea dată cuvintelor adresate zeilor. De aici «imn, rugăciune, cuvîntul sacru, text vedic» [217]. De la această semnificație primară s-a dezvoltat ideea de «cuvînt

210. J. Dowson, *Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature*, ed. a 10-a, London, 1961, p. 373—375.

211. A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, Strassbourg, 1897, p. 166.

212. H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915, p. 28, 105.

213. Vezi: J. N. Farquhar, *Soul (Hindu)*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. 11, p. 742. 214. Brihadaranyaka Upanishad 3.4.1. 215. *Ibidem*, 3.7.1.

216. Brihadaranyaka Upanishad 3.7.1. și urm.

217. H. Oldenberg, *Zur Religion und Mythologie des Vedas*, 1915, p. 196, 201; Griswold, *Brahman. A Study in the History of Indian Philosophy*, New York, 1900.

sau formulă magică». Această interpretare este preluată fără rezerve de diferiți sanscritologi de talie mondială: «Les Brahmans tenaient pour établi que la substance même du monde est la Parole rituelle, le Brahman» [218] sau «Brahman, originally the power of the word, as it reveals itself to the brahmins in the sacrificial utterances and their reciters, became the designation of cosmic Power» [219].

Este interesant de urmărit cum acest cuvînt a ajuns să însemne principiu esențial și ființial al lumii. Prin rugăciune credinciosul s-a simțit ridicat deasupra propriei sale individualități, deasupra lumii fenomenale, în unire cu zeii; în rugăciune el a simțit trezindu-se în el o putere, care era deasupra oricărei ființe, deasupra lumii și chiar deasupra zeilor. Așa a apărut întrebarea: «Ce a fost pădurea, ce a fost copacul, din ce a fost format cerul și pămîntul?» [220]. Răspunsul a venit mai tîrziu: «Brahman a fost pădurea, Brahman a fost copacul, (El) cel din care s-a format cerul și pămîntul» [221]. Printr-o serie de speculații s-a ajuns în cele din urmă la capătul seriilor puterilor cosmice și fizice, la prima cauză, pe care indienii au numit-o *brahman*.

Dezvoltarea speculației privind lumea înconjurătoare și univers în general a fost urmat, pas cu pas, de un alt proces legat de fenomenele și puterile psihice ale omului, al căror ultim substrat a fost numit *atman*. Originea semantică ne este necunoscută și în acest caz. Se pare că la început a însemnat «trup» sau «persoană». Datorită întrebuințării sale ca pronume reflexiv, s-a ajuns ca *atman* să însemne «Eu», adică principiul care constituie identitatea unui individ, acel ceva de care depind funcțiunile fizice și psihice ale individului și de la care ele își primesc însăși realitatea lor. Prin urmare, *atman* este *Eul* sau *sufletul* transcendent.

Acest *atman*, singura entitate care există în mod real în noi, este subiectul cunoscător și în această calitate susține întregul univers al concepțiilor, în care reprezintă totul și fără de care nu este nimic. Prin acțiunea cognitivă a lui *atman* totul este cunoscut [222].

Diferențierea între *Brahman* și *atman* începe să se facă odată cu scrierea mitu-rilor cosmogonice, dar și aici în termeni destul de echivoci. Astfel, în Chandogya Upanishad [223] citim că după ce universul a fost creat, atman intră în el ca «suflet individual» (anena jivena atmana anupravisya). Aici întîlnim pentru prima dată termenul «suflet individual» (jiva atman), spre deosebire de sufletul suprem (paramatman). Dar în acest context diferențierea este doar de suprafață, căci atman este cel care a format lumea și tot el este cel care se sălășluiește în ea. O diferențiere clară între Brahman și atman întîlnim în acele texte în care atman devine entitate concretă, ca zeu personal opus sufletelor și al cărui «har» este condiție a mîntuirii:

«[Aidoma] luminii și umbrei [există] două [euri]:
[Omul] aici pe pămînt îmbibă legea (rta) propriilor sale fapte;
[Celălalt], deși ascuns în locurile tainice [ale inimii],
[Locuiește] în intangibilul transcendent» [224].

Aceeași idee, însă într-un mod mai clar și explicit, este redată de Svetasvatara Upanishad [225]:

218. P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1923, p. 53.

219. G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, London, 1938, p. 36. Cel mai detaliat studiu asupra lui Brahman a fost întocmit de J. Gonda, profesor de limba sanskrită la Universitatea din Utrecht: *Notes on Brahman*, Utrecht, 1950, p. 89. 220. Rig Veda X, 81.4.

221. Taittiriya Brahmana II.8—9; pentru detalii: Paul Deussen, *Atman*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. 2, p. 195—196 222. Brihadaranyaka Upanishad, 2.4.5. 223. 6.3.2.

224. Katha Upanishad IV, 1. 225. IV, 6—7.

«Două păsări, prietene strîns unite,
Stau în acelaşi copac ;
Una din ele mănîncă din fructul dulce,
Cealaltă, nemîncînd nimic, priveşte cu atenţie.
În acelaşi copac o persoană este profund, mîhnită
Deplîngîndu-şi neputinţa, nedumerită ;
Cînd vede pe celălalt, pe Domnul, bucurîndu-se
În măreţia sa, necazul său dispare».

Această tendinţă de diferenţiere între Brahman şi atman, ca suflet individual, poate fi considerată doar ca accident în cadrul gîndirii upanishadice care se concentrează cu precădere asupra dovedirii identităţii celor două entităţi : *tat tvam asi* (acela tu eşti)[226] şi *aham brahma asmi*[227]. Această doctrină a fost preluată şi evaluată mai ales de reprezentanţii sistemului de gîndire vedantin, cum au fost Gaudapada şi mai ales Sankara, exponentul cel mai important al acestei şcoli.

După Sankara, sufletul nu este atom ci o structură complexă, reprezentînd unitatea sistematică a experienţei conştiente a unui centru individual anumit, care este la rîndul lui definit sau determinat de organismele trupeşti şi alte condiţii. Astfel, trupul, simţurile şi celelalte activităţi ale trupului fac parte din conştiinţa omului şi introduc în el unitate şi continuitate. Conştiinţa legată de trup este finită, căci conţine stări ale trupului. Aşa după cum trupul se formează treptat, tot aşa se întîmplă şi cu experienţa sa conştientă. Eul finit nu este cauza ultimă a conştiinţei. Acest Eu este unitatea simţită, palpabilă a conştiinţei empirice, care evoluează în timp. Este un obiect ideal al gîndirii conceptuale. El se schimbă odată cu individul şi nu poate fi identificat deci cu esenţa neschimbabilă şi neschimbătoare. Atman este cel care stă la baza acestui eu empiric. El nu suferă schimbări şi nu trăieşte nici un fel de sentiment. Atman nu are nici o legătură cu istoria vieţii eului finit pe care îl însoţeşte. Mărturie permanentă a vieţii eului empiric, el rămîne total neafectat de tot ce se întîmplă. Atunci cînd atman se află «individualizat», ca suflet individual (jica atman), el este cuprins sau închistat, am putea spune, de o succesiune de învelişuri (kosas). Primul înveliş este vijnana-maya sau învelişul compus numai din intelect. El dă omului simţămîntul individualităţii sale şi este asociat cu organele de percepere. Cel de al doilea înveliş, mano-maya, învelişul minţii, este asociat cu organele de acţiune. Acesta dă sufletului puterea de a gîndi şi judeca. Cel de al treilea înveliş este prana-maya sau învelişul respiraţiei, adică învelişul care este compus din respiraţie şi este asociat cu organele de acţiune.

Aceste trei învelişuri formează trupul imaterial al omului. Învelişul al patrulea, anna-maya, învelişul mîncării, reprezintă forma materială a trupului. Mai există un al cincilea înveliş, anada-maya, al fericirii supreme, care nu este acceptat de toţi gînditorii vedantini[228].

Omul în totalitatea sa este, deci, o unitate integrală a acestor elemente, prin care se încearcă a se da un răspuns la problema relaţiei dintre materie, viaţă, minte şi suflet sau spirit. Ceea ce trebuie reţinut referitor la suflet-atman, este că în esenţa sa el este inactiv şi nemuritor, că reprezintă inteligenţa abstractă, gîndire şi nu voinţă activă şi că depăşeşte orice distincţie de ordin moral.

226. Chandogya Upanishad, 6.8.7. 227. Brihadaranyaka Upanishad, 1.4.10.
228. Pentru detalii : Monier Williams, *Indian Wisdom*, London, 1875, p. 123.

Pe lîngă Upanishade şi Vedanta, mai există alte sisteme de gîndire, care, spre deosebire de acestea, profesează multiplicitatea sufletelor. Unul din acestea este şi sistemul Samkhya, care susţine un dualism ontologic. Există două entităţi eterne : natura originală sau materia — prakriti — şi o infinitate de suflete — purusas. Fiecare suflet sau spirit este inteligent şi nemuritor ; o simplă monadă, pasivă la tot ceea ce se întîmplă în jur. Ideile fundamentale promovate de Samkhya referitor la suflet sînt identice cu cele din Upanishade şi Vedanta, deosebirea constă numai în faptul că acceptă o multiplicitate de suflete[229].

Vaisesika, un sistem de gîndire tîrziu, recunoaşte existenţa mai multor suflete şi realitatea lumii. În acest sistem conceptul de suflet este mai bogat şi mai plin decît în sistemele anterioare. Simţirea şi voinţa sînt recunoscute ca funcţiuni ale sufletului[230].

Nu putem trece mai departe fără a menţiona aici şi ceea ce Bhagavad Gita are de spus în problema Eului individual şi a naturii psiho-fizice a omului, mai ales că această scriere, deşi nu face parte integrantă din canonul sacru al vedelor şi upanishadelor, are un rol de extremă importanţă în viaţa spirituală şi religioasă a credinciosului hindus.

Bhagavad Gita începe cu faimosul dialog dintre Krishna şi Arjuna, în care Krishna descrie natura «eului întrupat», subiect de mare importanţă şi hotărîtor pentru lupta pe care Arjuna trebuia să o înceapă. Primul lucru pe care îl stabileşte Krishna este nemurirea eului întrupat (jiva-bhutah), care este o monadă veşnică, «o minusculă parte» din Dumnezeu[231] ; nu s-a născut şi nici nu moare :[232]. Deoarece îşi are fiinţa în afara timpului, nu se poate vorbi nici de naşterea, nici de moartea sa. Numai în măsura în care este legat de organismul psiho-somatic al omului el se «naşte şi moare în mod constant»[233]. Fiind static şi pasiv, eul individual nu poate acţiona şi nici nu iniţiază nici un fel de acţiune, căci acest lucru este un atribut al naturii materiale, empirice. Despre *eu* se poate spune că *acţionează* doar în măsura în care este ataşat de trup[234], funcţia sa independentă fiind de a trăi[235]. Totuşi, nu trebuie să facem distincţie absolută între eul individual imuabil şi organul psiho-somatic de care este legat, căci «eul» este centrul întregii personalităţi, principiul unităţii sale. Deşi inactiv, el acţionează ca un magnet asupra facultăţilor principale ale întregii personalităţi umane. Aceste facultăţi sînt : sufletul, mintea, eul şi cele cinci simţuri. Toate acestea sînt elemente care au evoluat din natura materială şi nu reprezintă entitatea ultimă *atman* sau *brahman*. Este interesant de observat că Bhagavad Gita nu ne spune prea multe despre *eu*, ci doar că trebuie eliminat, deoarece el este un centru fals al personalităţii, întrucît crede că acţionează[236]. În realitate nu el este cel care acţionează ci părţile constitutive ale naturii : *sattva, rajas* şi *tamas* — bunătatea sau puritatea, pasiunea sau energia şi întunericul. Dintre toate aceste facultăţi, sufletul se află cel mai aproape de «eu», întrucît prin natura sa priveşte spre «eu». Celelalte facultăţi au ca obiect natura empirică.

Procesul de integrare în *Absolut* începe prin detaşarea simţurilor de obiectele lor empirice[237] şi plasarea lor sub directa supraveghere a sufletului, care să fie apoi supus eului[238] ; căci integrarea înseamnă supunerea tuturor factorilor personalităţii umane faţă de eu : simţurile trebuie supuse minţii, mintea sufletului, iar sufletul eului.

229. Pentru detalii :: Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, p. 15.
230. J. C. Chatterji, *The Hindu Realism*, Allahabad, 1912, p. 102. 231. 15, 7.
232. 2, 20. 233. 2, 26. 234. 5, 13—15. 235. 13, 20.
236. 3, 27 ; 18, 59. Aceste părţi constitutive se găsesc şi în sistemul Samkhya-Yoga.
237. 2, 67. 238. 6, 34.

Sufletul sau *buddhi* este facultate supremă a naturii materiale a omului şi se află la graniţa dintre lumea spiritului pur (eul-atman) şi natura psiho-fizică a omului. Spre deosebire de eul suprem, sufletul posedă şi voinţă: «esenţa sufletului este voinţa»[239]. În ciuda acestui fapt, nu sufletul este agentul faptelor (karmas)[240], deoarece faptele, aşa cum am mai spus, sînt rezultatul acţiunii părţilor constitutive ale naturii materiale.

Sufletul reprezintă personalitatea omului şi este cel care transmigrează[241]. El este singurul care poate înţelege «Eul» în eterna sa mărire[242]. Sufletul în stare de integrare devine Brahman şi astfel intră în Dumnezeirea supremă[243].

Înainte de a încheia această parte, este necesar să analizăm pe scurt condiţiile sau stările diferite prin care trece *atman* ca fiinţă individualizată în forme umane. Condiţiile sau stările la care ne vom referi privesc fiecare fiinţă umană în parte, avînd strînsă legătură cu trupul material şi imaterial în care se află încătuşat atman, dar şi cu forma karana-sarira (trupul cauzal).

După cum atman «se întrupează în formă trupească» (sariratvaya dehin)[244] şi intră în trup «pînă la vîrful degetelor»[245], tot aşa în timpul acestei condiţii sau stări de întrupare, intră în diferite stări sau condiţii în care natura metafizică, transcendentală devine treptat palpabilă. Aceste stări sînt: 1. Starea de trezvie (vaisvanara); 2. Somnul cu vise (taijasa); 3. Somnul adînc (sushupta-sthana); şi 4. Starea a patra (caturtha turiya) sau turiya.

1. *Starea de trezvie — vaisvanara* sau *Jagaritasthana* este starea în care omul are o cunoaştere empirică directă a obiectelor şi lucrurilor materiale care îl înconjoară. Aceasta este starea în care lucrează toate organele şi facultăţile trupului. După Sankara, vaisvanara nu reprezintă condiţia cea mai fericită a lui atman, deoarece nu are loc o cunoaştere a adevăratului eu al omului. În starea de trezvie omul contemplează o realitate falsă, aşa cum se întîmplă în timpul somnului[246]. Pe scara valorii cunoaşterii vaisvanara ocupă locul ultim.

2. *Somnul cu vise — taijasa*: starea de cunoaştere a obiectelor lăuntrice (mintale). În această stare facultăţile externe există ca în orice condiţie umană, dar sînt reabsorbite în simţul lăuntric al omului, adică în minte, care este în acelaşi timp izvorul comun, sprijinul, dar şi scopul lor ultim. Acest simţ lăuntric se află în vinele luminoase (nadis) ale trupului imaterial într-o formă difuză.

În timpul stării de vis, sufletul individual (jiva atman) produce, prin acţiunea propriei sale dorinţe (kama), o lume cu totul aparte şi în care obiectele cunoaşterii constau din concepţii ale minţii, fiind combinate de idei îmbrăcate în forme imateriale, dar care depind în mod substanţial de forma imaterială a individului, reprezentînd modificări secundare şi accidentale[247]. Datorită inconsistenţei acestei stări, ea este considerată ca fiind iluzorie (mayamaya), avînd o existenţă aparentă (pratibhasika), tot aşa după cum şi starea de trezvie este iluzorie în raport cu Absolutul.

3. *Starea de somn fără vise sau somnul adînc — taijasa* sau *susuptasthana*. Din somnul cu vise omul trece în somnul fără vise, cînd în virtutea apropierii de cealaltă

239. 2, 41. 240. 5, 11. 241. 6, 43. 242. 6, 20—21.

243. Pentru detalii: *The Bhagavad Gita with a commentary based on the original sources*, translated by R. C. Zaehner, Oxford, At the Clarendon Press, 1969, p. 10—13; 21—22.

244. Katha Upanishad 5, 7. 245. Brihadaranyaka Upanishad 1.4.7.

246. P. Deussen, *op. cit.*, p. 301. 247. Brihadaranyaka Upanishad 4.3.9 şi 10.

lume, conştiinţa visătoare a fiinţei trece peste orice diferenţieri şi devine parte integrantă din fiinţa universului. Cu alte cuvinte, sufletul individual (jiva atman) deşteşte starea de conştienţă în sens empiric şi intră într-o unire trecătoare cu praja atman, subiectul cunoscător etern, adică Brahman. În această stare vehicolul lui atman este karana-sarira, care nu este ceva separat de atman, întrucît pe acest tărîm fiinţial nu există diferenţiere.

În somnul adînc, atman trece printr-o stare de nediferenţiere, în care totul este cunoaştere sintetizată în unitatea fundamentală şi esenţială a fiinţei. Obiectele empirice nu sînt distruse, căci ele există principial, însă nu mai sînt concepute sub aspectul secundar, contingent al cunoaşterii selective empirice.

În această stare, atman intră în unire cu *conştiinţa supremă* (chit) a eului şi cu obiectul ei unic care este *fericirea* (ananda). Acest obiect, în timp ce constituie într-un anumit sens un înveliş al eului (ananda-maya-kosa), este identic cu subiectul care este *Fiinţa pură* (sat) şi, prin urmare, nu se deosebeşte de el, aşa cum se întîmplă, de altfel, în realitate cînd nu mai există nici o deosebire. În acest fel cele trei stări pe care sufletul le trăieşte: sat, chit şi ananda (sacchidananda), sînt doar o singură entitate universală care este unul şi acelaşi lucru cu atman, în afara oricăror condiţii de limitare care îl determină în anumite stări de manifestare empirică.

În starea de somn adînc bipolarizarea experienţei omului în subiect şi obiect este anulată; subiectul şi obiectul intră într-o unire care transcende cunoaşterea empirică. Această stare este deosebit de importantă pentru a putea înţelege psihologia upanishadelor. În timpul somnului adînc mintea şi formele subtile sau imateriale ale simţurilor şi organelor de acţiune, active în timpul viselor, sînt toate prezente în formă latentă, concentrate în unitatea subiec-obiect. În vis şi în starea de trezvie, fiinţa umană este împrăştiată în organe, simţuri şi în obiectele acestora. În somnul adînc întreaga fiinţă este adunată în stare de unitate, fiinţa omului atingînd maximul de intensitate fiinţială, intensitate cunoscută ca supremă fericire — ananda.

4. *Turiya* sau cea de a patra stare a lui atman (caturtha). Deşi upanishadele clasice nu admit o stare superioară somnului adînc, care este considerată «fericire supremă»[248], odată cu apariţia sistemului Yoga a fost concepută o a patra stare, care a fost ridicată la rangul de supremă realizare a fericirii, mult superioară stării de somn adînc şi aceasta pentru că unirea cu Brahman şi suprema fericire, trăite în starea formă latentă, concentrate în unitatea subiect-obiect. În vis şi în starea de trezvie, în alte cuvinte, starea de fericire absolută în unire cu Brahman este prezentă în starea deplină[249]. Terminologia folosită de Gaudapada în comentarul său ne aminteşte de teologia apofatică a lui Dionisie Areopagitul[250] şi, în budism, de filozofia «golului» a

248. Brihadaranyaka Upanishad 4.3.32.

249. Gaudapada a fost învăţătorul lui Govinda, al cărui ucenic a fost Samkara. Nu se ştie precis cînd a trăit. Unii susţin că ar fi trăit la sfîrşitul secolului al 7-lea şi începutul secolului al 8-lea d.Hr. Jacobi şi Wallesser cred că el a trăit în jurul anului 550 d.Hr. Pentru detalii: S. Radhakrishnan, *The Vedanta according to Samkara and Ramanuja*, p. 18 şi nota 2.

250. Despre Dionisie Areopagitul se cunosc foarte puţine lucruri. El se prezintă ca un ucenic al Sf. Apostol Pavel, fiind prezent la moartea Sf. Fecioare Maria. A fost identificat cu Dionisie din Faptele Apostolilor 17, 34, apoi ca fondatorul mînăstirii Sf. Dionisie de lîngă Paris. Lucrările atribuite lui nu pot însă să fie datate înainte de mijlocul sec. al 5-lea. Vezi: Etienne Gilson, *A History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, London, 1955, p. 81—85; Sheldon-Williams, J. P., *The*

lui Nagarjuna [251]. Această stare nu mai este descrisă ca pură conștiință sau fericire supremă, deoarece experiența trăită depășește ceea ce are loc în somnul adînc. Realitatea trăită în *turiya* este prezentată ca fiind de nedescris, fără legătură cu experiența, necognoscibilă, de negîndit, de nenumit, indefinibilă, chintesență a lumii aparențelor, ceea ce există atunci cînd totul încetează. În această stare nu există nici o urmă de dezvoltare a manifestării vreunei existențe individualizate. Este starea pură necondiționată a lui atman, care nu este nimic altceva decît Brahman [252].

În Yoga, această stare de izolare supremă ființială, intrinsecă a monadei însufleţite (purusa), în afara proceselor continue ale materiei (prakriti) care formează însăşi viaţa trupului şi sufletului, se numeşte *kaivalya. Kaivalya* este starea celui care este *kevala* — izolat, singur, pur, simplu sau absolut, perfect, întreg. Prin urmare, *kaivalya* este izolare perfectă, eliberare finală, detaşare, dar şi perfecţiune, omniştiinţă, fericire.

În starea turiya sufletul individual devine conştient de originea sa ființială, fără a se referi la obiect. Este un stadiu în care orice obiectivitate şi subiectivitate se topesc sau sînt depăşite, căci subiectivitatea există atîta timp cît există obiectivitatea. Aceasta este limita interiorizării sufletului individual (jiva atman) cînd devine una cu Brahman, care este acelaşi pentru toţi [253].

Din punct de vedere al epistemologiei apusene, aceste stări ale lui atman reprezintă o inversare valorică a categoriilor cunoaşterii, întrucît ele susţin retragerea sau separarea de obiectivitate. De altfel, gînditorul upanishadic argumentează că obiectele rămîn în afara minţii şi simţurilor şi formează ţinta altor subiecte. Fiinţa omului nu este simpla conştiinţă de sine limitată la trup, ci se extinde şi la alte obiecte. Visele arată că separarea obiectelor de subiect nu exclude formarea amîndurora, a subiectului şi obiectului, de către acelaşi principiu. Mintea este sursa atît a subiectului cît şi a obiectului din vis. Starea de vis şi de somn adînc sînt mărturii ale vieţii intime a fiinţei umane, iar starea de trezvie, a conştiinţei faptului că trăieşte într-o lume care aparţine şi altor oameni. Cea de a patra stare, turiya în Vedanta sau kaivalya în Samkhya-Yoga, am putea spune că reprezintă conştiinţa unităţii ontologice a existenţei empirice şi transcendente în suprema şi singura realitate ființială care este Brahman.

---

pseudo-Dionysius, în «The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy», ed. by A. H. Armstrong, Cambridge, At the University Press, 1967, p. 457 şi urm. şi în nota 8 de la pagina 457—458.

251. Nagarjuna se pare că a trăit în secolul al 2-lea d.Hr. El face prima expunere sistematică a doctrinei «golului»-sunya. Este fondatorul şcolii Madhyamikas, fondată cam în jurul anului 150 d.Hr. Această nouă şcoală mai este cunoscută şi sub denumirea de sistemul madhyamikas. În comparaţie cu «vechea şcoală de înţelepciune» susţine că mîntuirea poate fi obţinută prin exersarea înţelepciunii, înţeleasă ca un act de contemplaţie a «golului». Vezi: Edward Conze, *Buddhism. Its Essence and Development* Faber and Faber, London, 1968, p. 67; Edward J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, London, 1933, p. 212 şi urm. şi în nota 1 de la aceiaşi pagină.

252. Kena Upanishad 1.3.5.

253. Pentru detalii asupra celor patru stări: P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, p. 296—312; René Guénon, *Man and his becoming according to the Vedanta*, Luzac and Co., London, 1945, p. 87—115; Heinrich Zimmer, *Les Philosophies de l'Inde*, Payot, Paris, 1953, p. 241 şi urm.; Surendranath Dasgupta, *Indian Idealism*, Cambridge, 1962, p. 41 şi urm.; S. Radhakrishnan, *The Vedanta according to Samkara and Ramanuja*, p. 19 şi urm.; R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford, 1957, p. 153 şi urm.

«SUFLETUL» ÎN BUDISM

Literatura canonică budistă întrebuinţează pentru *suflet* mai multe cuvinte: *attan, jiva, satta*, iar în contextul scrierilor abhidhamma, *puggala*. În lucrarea «Întrebări ale Regelui Milinda» se mai întrebuinţează, pe lîngă termenul de *jiva*, care are o folosire preferenţială, şi termenul *vedagu* — cel care simte [254].

Termenul Jiva este împrumutat de către budişti chiar de la adversarii lor [255] şi îl întîlnim în contexte destul de disputabile. Jiva s-ar putea traduce prin cuvîntul «suflet», folosind noţiunea ebraică a acestuia — «iar omul a devenit suflet viu». Cărţile canonice budiste folosesc termenul Jiva, doar pentru a desemna aspecte ale naturii spirituale a omului în comparaţie cu facultăţile trupeşti, senzoriale. Aceleaşi cărţi folosesc, însă, în mod preferenţial şi într-un context asemănător cuvintele: *attan, satta* sau *puggala*.

Ultimele două cuvinte *satta* şi *puggala* — în traducere ființă vie, inteligentă — sînt folosite pentru a desemna orice ființă umană, în timp ce *attan* înseamnă suflare, spirit. În vorbirea curentă, *attan* mai înseamnă şi *eu* [256], deşi în literatura primară sutta, attan este folosit în sensul de concepţie dreaptă despre ceea ce noi trebuie să numim *suflet* sau *spirit*. De fapt, folosirea destul de ezitantă a noţiunii *attan* (în sanskrită atman) ne duce cu gîndul la faptul că în perioada fixării acestei terminologii au existat proteste destul de dure nu împotriva naturii spirituale a omului, ci mai de grabă împotriva atitudinii filozofice şi religioase la modă privind natura a ceea ce attan reprezenta. Astfel, literatura pre-budistă grupată în Upanishade şi cea de mai tîrziu, al cărei exponent este Bhagavad Gita, propune şi profesează un cult special pentru attan (atman). Cîteodată conceput ca ceva material, ca o substanţă fină, localizată în inimă şi comparată în mărime şi formă cu diferite obiecte mici, acest microcosm (atman) a fost considerat ca fiind posesorul unor atribute aparţinînd unei divinităţi macrocosmice (Brahman), cum ar fi atributul permanenţei sau al infinităţii, al imutabilităţii, fericirii şi omnipotenţei. Iar ajungerea la cunoaşterea adevăratei identităţi între microcosm şi macrocosm, între Atman şi Brahman, era considerată ca fiind realizarea sublimei căi de mîntuire.

În aceasta găsim deosebirea fundamentală dintre budism şi hinduismul vedantic, căci Weltanschauung-ul budist se bazează pe categoria apriorică a nepermanenţei şi suferinţei (sabbam aniccam, sabbam dukkham) — totul este nepermanent (finit), totul este (supus) suferinţei). Regula de faţă nu admite nici o excepţie pentru nici o ființă; ba mai mult, pentru nici o parte constitutivă a vreunei ființe. Drept urmare, întrucît *atta*, aşa cum era conceput în hinduismul vedantic, era veşnic în esenţa sa, neschimbător, fericit, puternic, în budism nu se concepe un astfel de atta în nici o ființă: «Ce credeţi voi atunci? Este trupul, este mintea permanentă sau nepermanentă (finită?) Este nepermanentă, Domnule. Ceea ce este nepermanent poate fi supus suferinţei sau nu? Poate, Domnule. Este, însă, bine să spunem despre ceea ce este nepermanent şi supus suferinţei şi schimbării: acesta este din mine; eu sînt acesta, acesta este sufletul meu»? [257].

---

254. *The Questions of King Milinda*, trad. de Rhys Davids (S.B.E. XXXV), Oxford, 1890; la paginile 41, 48, 86, 132 este folosit termenul de *jiva*, iar la paginile 88, 111 *vedagu*. *Satta* — ființă este folosit la p. 45; *atta* la p. 67 şi *puggala* la p. 40.

255. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, Oxford, 1899—1910, vol. II, p. 359 şi urm.

256. Rhys Davids, *Self (Buddhist)*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. XI, p. 351.

257. Majjhima Nikaya, III, 19 şi urm.

Nepermanența și suferința sînt suprastructuri care guvernează legile ființiale ale oricărei vieți și, ca atare, orice individ rămîne doar ca fenomen. Căci dacă ar fi existat în individ o emanație microcosmică din atman-ul suprafenomenal sau Brahman, atunci acesta ar avea puterea unei zeități; s-ar crea pe sine din nou potrivit dorinței inimii sale și ar transcende fără nici o îndoială aceste legi, așa cum mărturisesc textele Vinaya: «Dacă trupul..., dacă oricare din cei patru factori mintali ar fi sufletul (eul), trupul... și mintea nu ar fi supuse bolilor, iar noi am putea spune: fie ca trupul meu..., sau mintea mea să existe, sau să nu existe etc» [258].

Pentru a respinge pozițiile dualiste atmaniste, s-a preconizat în sînul budismului efectuarea unei analize exhaustive a individului pe baza celor cinci skandhas (în Pali: khandhas). Cele cinci skandhas sînt: forma, simțul, gîndirea, conformația și conștiința. Forma este parte integrantă a ceea ce este alcătuit din cele patru elemente primare (apa, focul, pămîntul și aerul). Celelalte patru skandhas sînt, însă, considerate ca neavînd formă și, prin urmare, nu pot fi enumerate decît arbitrar. Ele se aseamănă cu spațiul universal care nu poate fi numărat. În acest fel ele depășesc posibilitatea noastră de a le număra sau de a le obiectiva ca existînd sau neexistînd; iar cei care le separă și le fixează în categorii precise individuale, fac acest lucru în virtutea ignoranței, a necunoașterii ontologice, căreia sîntem supuși cu toții [259].

Odată efectuate aceste caracterizări ontologice generale, se pornește la respingerea identificării sufletului sau eului extrafenomenal cu oricare din cele cinci skandhas. Totodată, i se respinge și imanența:

«Ucenicul cel bine instruit... nu consideră calitățile trupului ca fiind *atta*, nici că posedă *atta*, dar nici că *atta* ar fi vreuna din ele. Nu susține astfel de concepții cu privire la skandhas ca simțire, percepție, activitate a minții sau a conștiinței. Pentru el fiecare din aceste skandhas se schimbă, devine alta. El nu are gînduri (care cauzează) devenirea schimbătoarelor skandhas» [260]. Prin urmare, cele cinci skandhas au fost declarate ca «fiind goale de orice esență neschimbătoare» [261] iar ceea ce este finit și supus suferinței este fără suflet (an-atta).

Această atitudine nu trebuie să ne facă să credem că budiștii promovează ideea unei anihilări totale pînă la moarte a trupului și sufletului. Scopul lor era, de fapt, înlăturarea ideii de eternalism (sassata-vada), care susține prezența unei entități eterne, imuabile ce se sălășluiește în om. În același timp ei se feresc și de anihilare (ucchedavada).

Astfel, pentru a evita aceste două extreme, este concepută învățătura despre kamma (karma) — faptă, ca forță de transmitere a faptelor mintale și trupești [262]. Această doctrină întregește concepția despre suflet sau eu, care se prezintă ca un complex de skandhas în continuă schimbare și determinat în permanență de caracterul lui antecedent. Linia vieții este, deci, o curbă fluctuantă de trăiri evolutive în care nu poate intra, logic vorbind, nici un factor imuabil.

Ceea ce trece prin șirul reîntrupărilor nu este «sufletul» ci «karma», iar procesul transmigrării are loc doar datorită faptului că elemente (skandhas) care formează individul și care se află în permanentă mișcare, nu s-au *împrăștiat* cu desăvîrșire.

258. Vinaya Text, Mahavagga, I, VI, 38 și urm. (S.B.E. XIII), 1881, p. 100 și urm.
259. Vezi: *Lankavatara Sutra*. A Mahayana Text, translated from Sanskrit by Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1973, LII, p. 107—108.
260. Samyutta III, 7.
261. Samyutta IV, 54; vezi și Lankavatara Sutra cap. LII, p. 107—108.
262. Vezi: Samyutta Nikaya IV, 132.

Căci eliberarea din sclavia transmigrării este *împrăștierea* oricăror skandhas, fapt care duce la distrugerea dorinței, adică a cauzei primare ce stă la baza existenței. În acest fel, problema care se ridică pentru budiști nu este cum va supraviețui individul uman la moarte, ci ce se va întîmpla cu el în clipa în care se vor împrăștia grupurile skandhas.

«SUFLETUL» ÎN IUDAISM

În limba ebraică există doi termeni care redau cu aproximație noțiunea de «suflet» și «duh», și anume: *nephesh* și *ruah*. Acești doi termeni conțin o largă varietate de semnificații, începînd cu sensuri fiziologice, care au fost transpuse treptat pe plan spiritual. Semnificația originală a cuvîntului nephesh a fost probabil gît, gîtlej, esofag; de aici, prin extensiune, ceea ce iese prin gît, adică suflarea, sau suflul vieții, ceva asemănător conceptului latin de *anima* [263]. Această semnificație mai este întîlnită în asiriană, siriacă și arabă. T. C. Vriezen [264] consideră că esența acestui concept nu stă în «suflu» propriu-zis, ci în activitatea de respirație, de răsuflare, în inspirație și respirație. Combinația și asociația de idei prezente în termenul nephesh au produs o serie de concepte derivate, considerate ca fiind reacția lui nephesh la anumite experiențe emotive sau fizice. Așa se ajunge ca el să fie asociat cu sîngele, de unde ideea că sîngele ar fi nephesh (Deuteronom 12, 23; Levitic 17, 14; Geneză 9, 4 urm.). Această identificare naivă dintre cele două entități, prezentă de altfel la toate popoarele primitive, dispare din gîndirea iudaică de mai tîrziu.

Primul concept fundamental sugerat de termenul nephesh și pe care îl întîlnim încă în primele pagini ale Sfintei Scripturi este *principiu de viață*, ceea ce constituie o ființă vie. Locul clasic pe care se bazează acest conținut semantic al lui nephesh este în Geneză 2, 7, unde se face referire la «duhul de viață» insuflat de Dumnezeu, omului, mulțumită căruia omul devine *ființă vie* sau *suflet viu* (nephesh haya). Aici nephesh nu este un simplu tertium quid între trup și suflet, ci reprezintă rezultatul unirii ființiale dintre trupul creat din țărînă, și sufletul divin. Acest concept este întărit printr-o altă dezvoltare semantică a cuvîntului nephesh, care a ajuns să denote, în perioada vechi testamentară, orice fel de dorință, aspirație sau impuls vital. Astfel, nephesh se face simțit în dorința de a mînca și a bea (Deuteronom 12, 15; 20 și urm.; I Sam. 2, 16; Mica 7, 1), dar și în impulsurile de reproducere (Ieremia 2, 24). Spre deosebire de prima nuanță semantică, care acentua asupra elementului individualității, această noțiune relevă dorința insului de a se menține viu, de a trăi. Menținerea în viață se face prin hrana trupească, dar și prin actul de reproducere în baza căruia este asigurată continuitatea speței umane. În acest context al menținerii și continuării vieții, mai intervine o a treia nuanță semantică, care prezintă sufletul (nephesh) ca fiind indestructibil legat de sentiment și emoții. Durerea și mîhnirea (I Samuel 1, 10; 30, 6; Ezechil 27, 31; Iov 27, 2; Isaia 15, 4), bucuria și pacea (Ieremia 6, 16; Plîngeri 3, 17; Psalm 86, 4; 94, 19), dorul și dragostea (Psalm 63, 2; Geneză 34, 3; 44, 30;

263. A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, p. 9—12; C. Ryder-Smith, *The Bible Doctrine of Man*, p. 6—7; D. Lys, *Nephesh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israel au sein des religions proche-orientales*, 1959, p. 163.
264. *An An Outline of the Old Testament Theology*, 1958.

I Samuel 20, 17; Cîntarea Cîntărilor 1, 7; 3, 1 şi urm.), ura, mînia, ciuda şi oboseala (Isaia 1, 14; Ieremia 15, 3; Iov 10, 1; Ezechil 23, 17 şi urm.) sînt toate exprimate prin nephesh. Oriunde se întîlnesc acest fel de emoţii sau sentimente, acolo este prezent şi nephesh. Este interesant de observat că atunci cînd nephesh este prezentat ca subiect al unor senzaţii psihice, el devine o potenţialitate spirituală a omului. Nephesh reprezintă complexitatea de simţire, gîndire şi voinţă a persoanei umane, căreia Dumnezeu i-a dat la creare calităţi care să îmbine atît realitatea pămîntească cît şi cea cerească [265].

Acelaşi lucru este adevărat şi în cazul celui mai sublim sentiment, «dorul după Dumnezeu», care este considerat ca expresie supremă a lui nephesh. Omul îşi poate ridica sufletul la Dumnezeu (Psalm 25, 1; 86, 4), poate aştepta şi nădăjdui (Psalm 33, 20), sau se poate odihni la Dumnezeul său (Psalm 62, 2; 63, 9).

Conţinutul ideatic al lui nephesh este lărgit şi întregit prin folosirea altor termeni vitali pentru înţelegerea concepţiei iudaice primare despre suflet, şi anume: *ruah* (duh, spirit) şi *leb* (inimă). Asociaţia existentă dintre aceşti termeni — nephesh, ruah şi leb — a determinat pe unii gînditori să sugereze un trihotomism fiinţial în ceea ce priveşte concepţia iudaică despre om. Omul, după aceştia, ar fi format din trup, suflet şi spirit. O astfel de poziţie nu poate fi susţinută întrucît nephesh nu este opus lui ruah, ci pus paralel cu acesta (Isaia 26, 9; Iov 7, 11) şi este adesea, ca şi ruah, centrul activităţilor spirituale (Psalm 139, 14; Proverbe 19, 2), în timp ce la rîndul său ruah poate fi impuls vital ca nephesh (Geneză 6, 17; 7, 15; Psalm 104, 29, 30). Ba mai mult, cei trei termeni nu sînt enumeraţi în acelaşi text şi nici nu sînt puşi în opoziţie. În Psalmul 16, 9 omul, trupul şi sufletul său, sînt termeni echivalenţi care denotă întreaga persoană umană. Astfel nu se poate vorbi în Vechiul Testament de trihotomism, omul fiind conceput sintetic, ca un organism psiho-fizic [266].

Etimologic, cuvîntul *ruah* este întîlnit în toate limbile semite, cu excepţia celor din ramura răsăriteană, în fiecare caz indicînd «prezenţa aerului în mişcare», în special «vînt», «suflare» (Psalm 1, 4) [267]. La început ruah a fost folosit pentru a descrie puterea care caracteriza energia fizică şi mintală excepţională a omului, aşa cum a fost cazul lui Ilie (II Regi 2, 15). În general, el denotă toate aspectele vieţii emotive, intelectuale şi voliţionale ale omului. Pe lîngă acestea, ruah mai este şi un atribut a lui Dumnezeu [268]. Ca atribut al lui Dumnezeu (Geneză 1, 4), cuvîntul ruah este foarte mult folosit în Vechiul Testament. Atunci cînd este însă întrebuinţat în legătură directă cu fiinţa umană, el este prezentat ca lăcaş al sentimentelor umane, cum ar fi de exemplu mîhnirea (Geneză 26, 35), neliniştea (Geneză 41, 8; Exod 6, 9); mînia (Ezechil 3, 14); pacea (Ieremia 51, 11) etc.. Aşa cum am văzut şi în cazul lui nephesh, ruah este strîns legat de aspectele vieţii morale şi religioase ale omului (Psalm 34, 18; Psalm 51, 17; Isaia 26, 9; Ezechil 11, 19). La fel ca şi nephesh, ruah nu este prezentat în Vechiul Testament ca un alter ego al omului, adică un eu care posedă un mod permanent de existenţă, superior morţii [269].

265. *The Nature of Man in the Bible*, art. în «*op. cit.*», col. 846—847.

266. Vezi: George A. Barton, *op. cit.*, p. 750; A. W. Robinson, *Hebrew Psychology*, în «The People of the Book», Oxford, 1925, p. 352.

267. Johnson, A. R., *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, University of Wales Press, Cardiff, 1949, p. 26—27; Rowley, H.H., *The Faith of Israel*, London, 1956, p. 84 şi nota 4; Brandon, S.G.F., *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester University Press, 1963, p. 117.

268. Cf. Jonhson, *op. cit.*, p. 28—29.

269. Walter Eichrodt, *op. cit.*, p. 131—134.

Viaţa lăuntrică a omului cu intensitatea şi multiplicitatea proceselor ei se reflectă mai ales în importanţa pe care psihologia vechi-testamentară o atribuie inimii (leb). În majoritatea cazurilor în care se face referire la inimă, cuvîntul implică procese voliţionale şi intelectuale [270]. Cînd profetul Osea caracterizează comportamentul lipsit de sens al regatului nordic, el spune că Efrem nu are inimă, adică nu are înţelegere şi cunoaştere (Osea 7, 11; 4, 11), iar cînd Ieremia vorbeşte împotriva voinţei lui Iahve, el spune că Iahve nu a poruncit un astfel de sacrificiu şi că o astfel de idee nu i-ar fi trecut prin inimă-leb (Ieremia 19, 5; I Regi 8, 17). Adeseori inima este considerată ca fiind sediul minţii sau al inteligenţei (Numeri 16, 28; 24, 13 etc.) şi, prin urmare, este înţeleaptă (I Regi 3, 12) sau inteligentă (Proverbe 14, 33; 15, 11). Însuşi sentimentul responsabilităţii este strîns legat de inimă, căci ceea ce iese din inimă este în mod clar proprietatea omului lăuntric şi, prin urmare, întreaga fiinţă umană este responsabilă pentru fapta sa. Atunci cînd Isaia reproşează poporului că s-a rătăcit de Iahve, el le spune că inima lor s-a îndepărtat de Iahve (Isaia 29, 13). Ezechil vorbeşte despre necesitatea unei «inimi noi» care să dea posibilitate poporului să accepte voia lui Dumnezeu ca fiind a lui (Ezechil 11, 19; 36, 26).

Din analiza succintă pe care am făcut-o celor trei elemente fundamentale ale gîndirii iudaice privind activitatea şi viaţa psihică a omului, putem spune că această gîndire a încercat să descrie în termeni cît mai plastici deosebirile calitative dintre diferite procese psihice şi să arate importanţa lor în contextul nuanţelor delicate, care formează elementele spirituale ale naturii umane. Prima nuanţă caracteristică care iese în evidenţă este strînsa întrepătrundere între viaţa spirituală, psihică şi viaţa fizică, materială. Acestea, deşi deosebite, nu permit un dualism separatist între trup-suflet, sau carne-spirit, căci trupul cu părţile sale constitutive este prezentat ca organ şi mijloc prin care viaţa personală se face simţită şi înţeleasă în totalitatea ei. Astfel, nephesh şi ruah, pe lîngă că reprezintă aspecte constitutive ale naturii spirituale a omului, mai sînt şi excelente descrieri ale unor calităţi deosebite ale activităţii psihice, care reprezintă viaţa omului în întregime şi dintr-un anumit punct de vedere.

Întîlnim în gîndirea biblică un realism fundamental care duce trupul într-o legătură organică cu viaţa psihică. Avem aici o confirmare şi mai ales o afirmare a existenţei umane în trup. Trupul nu este un element pe care îl posedăm şi care stă în afara noastră. El este pur şi simplu baza şi instrumentul natural în care ne sălăşluim şi care nu face parte din eul nostru, ci este forma văzută, vie a eului nostru, expresia necesară a existenţei noastre individuale în care sensul vieţii noastre trebuie să ajungă la deplină realizare.

Această prezentare unitară a naturii umane a avut avantajele şi dezavantajele ei. Fără să stimuleze dezvoltarea unei concepţii mai profunde despre imortalitate ca existenţă individuală după moarte, ea a permis totuşi elaborarea unei doctrine în care punctul fundamental era dependenţa permanentă a omului de Dumnezeu, care este singurul izvor de viaţă în orice împrejurare.

Concepţia iudaică despre suflet a fost lărgită şi precizată în perioada post-biblică a iudaismului sub influenţa helenismului. Autorul cărţii II Macabei favorizează

270. C. Trestamant, *Essai sur la pensée hébraïque*, ed a 2-a, 1956, ch. III.I. «*Le coeur de l'homme*», p. 199 şi urm.

dihotomia trup-suflet, basar-nephesh, în timp ce în Cartea Înțelepciunii lui Solomon nephesh-psihi devine entitate nepieritoare și principiu indestructibil care asigură nemurirea omului (Înțelepciunea lui Solomon 2, 22 și urm.; 3, 1 și urm.; 4, 14; 5, 16).

Literatura filozofică iudaică din acea perioadă a fost la rîndul ei preocupată de problema naturii umane, căreia i-a dat interpretări mai mult sau mai puțin tradiționaliste, prin încercări de împăcare a unor curente de gîndire la modă [271].

Iudaismul rabinic preia dualismul ontologic: trup-suflet. Talmudul și literatura religioasă înrudită menține într-o oarecare măsură, sub influența platonică, credința în preexistența sufletelor [272]. După Talmud, natura lăuntrică a omului este compusă din suflet și spirit. Între acestea nu se face însă suficientă deosebire. Dumnezeu a dat omului puterea de a discerne între bine și rău. Această putere se află în suflet, care este considerat ca fiind responsabil pentru orice fapte, pe care le săvîrșește omul [273]. Legătura dintre trup și suflet este foarte imprecisă. În somn sufletul poate să părăsească trupul și să se ridice la ceruri pentru a învăța adevăruri importante.

Sub influența mișcării cabbaliste iudaismul rabinic acceptă teoria transmigrării sufletelor. Totuși iudaismul contemporan nu mai acceptă această teorie, pe care o putem considera ca fiind de circumstanță.

Actul căderii lui Adam nu a jucat un rol esențial în iudaismul de după Hristos, așa cum s-a întîmplat în cazul creștinismului. Ideea de păcat originar, deși nu este necunoscută în scrierile rabinice, este marginală și nu pune niciodată sub semnul întrebării capacitatea omului de a-și hotărî soarta în viața de aici și de dincolo. Noțiunea de păcat originar primește însemnătate doar în literatura cabbalei, unde formează parte integrantă cu literatura gnostică, care descrie misterul vieții divine lăuntrice și relația ei cu lumea omului. Cabbaliștii au fost cei care au elaborat analogia dintre macrocosmosul divin și microcosmosul uman. În virtutea acestei asemănări, faptele omului au repercursiuni asupra divinului. Păcatul originar este sfîșierea primordială a unității lăuntrice divine de către om. Datoria omului este de a restaura această unitate ideală primordială.

Întîlnim în gîndirea cabbaliștilor nuanțe profund etice care se concentrează mai ales asupra trăirii prin rugăciune a intimității creaturale divino-umane. Prin rugăciune, omul nu se concentrează numai asupra Ființei supreme, ci se și apropie de ea. Apropierea nu este unilaterală și cuprinde întreg cosmosul cu uimitoarea sa armonie. Prin puterea sa spirituală, care se sălășluiește în suflet, omul trebuie să lupte împotriva tuturor forțelor răului. Angajarea în această luptă îl obligă pe om să se cunoască mai bine și să ducă o viață morală adecvată. Trăirea morală are ca țel realizarea binelui suprem, care se răsfrînge asupra întregii omeniri și a întregii creații ca operă comună a lui Dumnezeu.

Folosirea literaturii cabbaliste trebuie făcută cu grijă și discernămînt, mai ales pentru faptul că ea poartă amprenta universalismului mistic de nuanță gnostică.

271. Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, Burns Oates and Washborne Ltd., Norwich, 1946, p. 458. 272. Sifre, 1436, în George A. Barton, *op. cit.*, p. 751.

273. Sifre 826; Sanhedrin 916, în *Idem, ibidem.*

«SUFLETUL» ÎN CREȘTINISM

Am văzut că în concepția creștină despre crearea omului se pune accentul asupra dihotomiei ființei umane. Omul a fost creat de Dumnezeu atît trup cît și suflet. Trupul și sufletul, în unire, dau ființa umană. Este adevărat că trupul își are rolul său ființial nespus de important pentru viața pămîntească a omului, dar principiul esențial, baza eului sau a personalității, a existenței conștiente, continue și individuale rămîne *sufletul.*

Ideile care fundamentează învățătura creștină despre suflet pornesc, după cum este și logic, de la învățătura Vechiului Testament. Ele primesc, însă, nuanțări mai precise în lumina noii învățături propovăduite de Domnul nostru Iisus Hristos și de Apostolii Săi.

Termenii neotestamentari care redau în special conceptul de suflet sînt patru la număr: ψυχή, πνεῦμα, καρδί și πυοή. Acești termeni corespund lui nephesh, ruah, leb și neshamah din Vechiul Testament.

Ψυχή– nephesh — suflet — este considerat ca principiul spiritual al vieții prezente în om (Geneză IX, 4, 5; Levitic XVII, 11; Deuteronom XII, 23). În scrierile sinoptice ale Noului Testament psyhi denotă subiectul stărilor psihice (Marcu XIV, 34). Sf. Apostol Pavel folosește acest termen de foarte puține ori și pentru a descrie mai mult partea emotivă a conștiinței (I Tes. V, 23). În general Sf. Apostol Pavel consideră noțiunea de psyhi ca fiind principiul animator al trupului și baza existenței emotive. Pentru Sf. Apostol Petru, psyhi reprezintă întreaga personalitate (I Petru I, 22; II, 1).

Πνεῦμα — ruah — suflet. El reprezintă suflarea, respirația, viața animală, dar și principiul ei; principiul înțelepciunii și al inteligenței (Exod XXVIII, 3; Isaia XXIX, 24). Termenul este folosit și pentru a denota Duhul lui Dumnezeu (Numeri XXVII, 18; Deuteronom XXXIV, 9; Isaia XI, 2), cel care dă oamenilor înțelepciune, cunoașterea lucrurilor tainice, dar care îi și pedepsește.

Noul Testament folosește în continuare cu precădere cuvîntul pnevma pentru Duhul lui Dumnezeu (Marcu I, 12). În cîteva cazuri, termenul denotă partea psihică a vieții (Matei V, 3, 26, 41; Marcu II, 8; VIII, 12; XIV, 38; Luca I, 47 și 80) sau principiul vieții (Ioan XIX, 30) sau sufletul după moarte (I Petru III, 18 și urm.; IV, 6).

Καρδία- leb-cor = inimă. Principiul sentimentelor, al gîndirii și al hotărîrilor. Este considerat cu precădere ca izvor al gîndurilor și faptelor ce caracterizează ființa umană. În Evangehlia după Marcu kardia denotă personalitatea, viața lăuntrică sau caracterul omului (VII, 21). Totodată, este folosit pentru a exprima viața emotivă (Luca XXIV, 32), intelectuală (Marcu II, 26) și volițională (Matei V, 28) a omului. În Noul Tesment kardia primește o nuanță și mai profundă prin aceea că omul trebuie judecat mai ales pentru ceea ce iese din însăși izvorul vieții sale și nu prin faptele sale externe [274].

274. *Theologisches Wörterbuch,* ed. de Kittel G., vol. III, p. 614, 616.

O altă expresie neotestamentară, folosită mai ales de către Sf. Apostol Pavel, este νοῦς— cugetarea, raţiunea, mintea, inteligenţa. Nous nu are corespondent în limba ebraică, deşi a fost folosit în traducerea Septuaginta ca traducere pentru leb sau ruah. Nous reprezintă acea dimensiune a omului, care îl ajută să ajungă la cunoaşterea voinţei lui Dumnezeu şi să o urmeze (Rom. I, 20 şi VII, 25). Totodată, este un element de legătură între om şi om, căci prin nous ne înţelegem cu semenii noştri (I Tim. II, 7 ; I Cor. XIV, 14—19) [275].

După cum se poate observa, concepţia neotestamentară despre suflet este o continuare a celei vechitestamentare, cu excepţia că Noul Testament accentuează asupra caracterului dihotomic al omului şi, ceea ce este foarte important, întăreşte credinţa că entitatea fiinţială, ce poate fi numită psyhi sau pnevma, supravieţuieşte după moarte. Această entitate, care se continuă, implică prezenţa unui trup adaptat la nevoile eshatologice ale sufletului, aşa cum s-a întîmplat şi în cazul lui Iisus Hristos, al cărui trup poseda după înviere puteri noi.

Trăsăturile esenţiale ale învăţăturii neotestamentare despre suflet presupun unitatea fiinţială dintre trup şi suflet ; ea accentuează în mod special valoarea personalităţii umane, mai ales în perspectiva destinului ei şi faptul că această valoare se realizează în comunitatea umană constituită ca rezultat al acceptării lui Iisus Hristos ca Domn şi Mîntuitor. Nu găsim tratate în Noul Testament decît tangenţial probleme ca originea sufletului, relaţia dintre activitatea sufletului şi cea a lui Dumnezeu (har şi libertate) etc.

O teologhisire precisă şi ordonată despre suflet o găsim în perioada patristică, perioadă în care s-a încercat o formulare logică a învăţăturii creştine sub aspectele ei principale şi implicit şi problema sufletului.

Astfel, Sf. Ioan Damaschinul afirmă despre suflet că «este o substanţă vie, simplă, necorporală, prin natura sa invizibilă ochilor trupeşti, nemuritoare, raţională, spirituală, fără de formă ; se serveşte de un corp organic şi îi dă acestuia puterea de viaţă, de creştere, de simţire şi de naştere. Nu are un spirit deosebit de el, ci spiritul său este partea cea mai curată a lui. Căci ceea ce este ochiul pentru trup, aceea este spiritul în suflet. Sufletul este liber, voliţional, schimbător, adică schimbător prin voinţă, pentru că este zidit. Pe toate acestea le-a primit şi existenţa, precum şi de a exista prin fire în acest chip» [276]. Sf. Grigore de Nazianz accentuează faptul că sufletul este natura invizibilă a omului, chipul lui Dumnezeu în om, ceea ce îl face pe om să aparţină tărîmului spiritual [277]. «Omul, spune acelaşi Sfînt Părinte, este ţărînă şi duh, o creatură vie, vizibilă şi invizibilă, temporală şi eternă, pămîntească şi cerească, ajungînd la Dumnezeu...» [278].

Ca orice fiinţă sau lucru creat, sufletul este la rîndul său rezultatul activităţii unei «cauze creatoare», adică Dumnezeu, care este începutul

275. Pentru detalii : Grigore T. Marcu, *Antropologia Paulină*, Sibiu, 1941, p. 50—53.
276. *Dogmatica*, partea a 2-a, cap. XII, p. 100. 277. P.G. 36, 317 şi urm. 632.
278. P.G. 35, 481.

oricărei existenţe [279]. Fiind chip al lui Dumnezeu în om, sufletul a fost creat neschimbabil, în timp ce trupul a fost supus schimbării [280]. Ideea *stabilităţii* (moni) sufletului a fost preconizată de Sfîntul Grigore de Nazianz [281], care înţelege prin acest termen «caracterul inalienabil de a fi acelaşi, caracter a cărui natură nu admite nici o prefacere» [282]. Întrucît sufletul este creat, nu poate fi cauză proprie. Însuşi actul creării exclude de la sine noţiunea de preexistenţă. După Sfîntul Grigore de Nazianz, deşi sufletul nu este preexistent, el este totuşi veşnic (aidios), înţelegînd prin veşnic «ceea ce derivă în mod sigur dintr-un principiu, însă nu are sfîrşit» [283].

Din cele spuse mai sus, reiese că din punct de vedere creştin, sufletul este o esenţă creată, vie, intelectuală, care dă corpului organic şi sensibil putere de viaţă şi facultatea de a percepe cele sensibile, atît cît durează firea receptivă pentru acestea [284]. Această definiţie cuprinde elementele fundamentale ale sufletului în însăşi fiinţa sa. Să analizăm pe rînd aceste elemente.

Sufletul este o esenţă — ousia, adică un element ontic independent şi nu o funcţie sau produs al corpului uman. Această independenţă fiinţială a sufletului faţă de trup are următoarele implicaţii. În primul rînd, sufletul are o origine separată de aceea a trupului. În alte cuvinte, substratul originar al sufletului se deosebeşte de cel al trupului. În timp ce trupul se trage din ţărînă, sufletul este creat de Dumnezeu prin «suflare», este imaterial. În al doilea rînd, sufletul poate exista separat de trup ; are o existenţă de sine stătătoare.

Această esenţă, care este sufletul, este *creată*. Acest atribut sau caracteristică a sufletului este foarte importantă, deoarece ea delimitează ontic sufletul uman. Adică, prin faptul că sufletul este creat se exclude consubstanţialitatea şi coeternitatea acestuia cu Dumnezeu.

Pe lîngă faptul că este esenţă creată, sufletul este viu. Viaţa este nota fundamentală ce caracterizează sufletul, sufletul fiind însuşi izvorul vieţii. Dispariţia lui ar însemna dispariţia vieţii ; slăbirea lui înseamnă stingherirea şi compromiterea facultăţilor şi funcţiunilor spirituale ale omului. De aceea, sufletul mai este în om şi esenţă intelectuală (noera). Prin acest atribut înţelegem puterea sufletului de a înţelege, de a face din om o fiinţă superioară faţă de celelalte creaturi.

Sufletul mai este şi cel ce dă trupului uman puterea vitală. Fără suflet nu poate fi viaţă în trup. Omul este unirea fiinţială dintre trup şi suflet. El nu poate fi numai trup sau numai suflet. Omul adevărat, adică omul viu, nu apare decît graţie vieţii care este pusă în el, adică graţie sufletului. Chiar atunci cînd omul este definit ca trup se precizează că este un trup însufleţit de suflet inteligent [285].

Între trup şi suflet nu există numai o legătură fiinţială, adică sufletul nu împărtăşeşte cu trupul numai puterea vitală, ci şi facultatea de a percepe, graţie simţurilor, lumea înconjurătoare. Perceperea are la bază

279. L. G. Westernik, *Michael Psellus, De Omnifaria Doctrina*, Critical Text and Introduction, chapter 49, 4, Utrecht, 1948. 280. Psellos' Works, 1182. Cod. Paris în Gr. 1182 ; vom cita ; 1182, 12 V 44.
281. P.G. 36, 632 B. 282. Psello's Works, 1182, 12 V 44. 283. Cf. P.G., 36, 77 A, 13.
284. Sf. Grigorie de Nisa, *Despre suflet şi înviere*, Migne, P.G. 46, 29 B.
285. Sf. Ciril al Alexandriei, *Scrisoarea 46, 4*. Migne, P.G. 77, col. 245.

viața pe care sufletul o acordă corpului ; ea provoacă sau stimulează funcțiunile inteligenței și ale rațiunii, făcînd posibilă apariția cunoașterii, a progresului spre desăvîrșire. Raportul dintre trup și suflet este organic și variat. Trupul și sufletul au o origine comună : amîndouă vin de la Dumnezeu, trupul prin părinți, sufletul prin creare, de la Dumnezeu. Aceste părți constitutive ale omului apar și se dezvoltă în dependență una față de alta. Unirea sufletului cu trupul se face într-un mod tainic și nepătruns de mintea omenească.

Ideea creștină despre suflet evoluează în jurul a trei elemente fundamentale : realitatea ființială a sufletului ca entitate de sine stătătoare, relația trupului cu sufletul și relația cu Dumnezeu. Să rezumăm aceste idei.

Sufletul nu reprezintă substratul necunoscut al unor fenomene, ci entitatea spirituală care există și este caracterizată de calități și activități proprii distincte, cum ar fi individualitatea unică, libertatea de a acționa liber în mod real, esența nematerială. Dezvoltarea sa în timp, căci el se dezvoltă odată cu trupul, face parte din realitatea sa, deși natura sa ultimă este indefinită. Personalitatea umană în totalitatea ei reprezintă ceva mai mult decît simpla conștiință de sine. Relația dintre conștiința de sine cu semenii și cu Dumnezeu sugerează că sufletul este o entitate mult mai mare decît a putut și poate să descopere experiența noastră trecută și prezentă.

Relația sufletului cu trupul în concepția creștină despre personalitate se centrează în jurul recunoașterii trupului și sufletului ca aspecte ființiale ale naturii umane ; că puterile trupului aparțin și sînt concentrate în viața sufletului. Aceasta nu înseamnă că la rîndul său sufletul depinde în mod existențial de trup, că moare atunci cînd are loc dizolvarea fizică a trupului, la moarte, că relația dintre trup și suflet nu este artificială, temporară sau străină.

La baza învățăturii creștine despre perpetuarea vieții după moarte stă doctrina ebraică despre înviere dar mai ales faptul învierii lui Hristos și nu doctrina greacă despre nemurire. Ideile neiudaice despre preexistența sufletului nu și-au găsit loc în gîndirea creștină. Creștinii accentuează în mod special ideea teistă prin care se afirmă că trupul și sufletul își au originea de la Dumnezeu. Faptul că în starea actuală cele două părți constitutive ale naturii umane se află strîns legate ființial dovedește că ele au fost create simultan, fiind expresii complementare ale aceleiași entități umane, pe planuri diferite de existență. O astfel de atitudine duce în mod logic la credința în supraviețuirea sufletului după moarte. Considerînd trupul ca factor prin care lucrează sufletul, deși în starea actuală nu ca element permanent, vom fi de acord și cu întreaga istorie a lumii care oferă personalității umane mari posibilități de realizare a unor valori etice și estetice. Dar mai ales aceasta implică o posibilitate de spiritualizare a trupului, împotriva materializării sufletului ; ambele elemente, trup și suflet, sînt reale și formează o unitate pentru concepția creștină despre om și pentru morala creștină.

Cît despre relația sufletului cu Dumnezu în gîndirea creștină, aceasta respinge orice formă de absorbție monistă, dar și degradarea naturalistă. Mărturia creștină despre relația suflet uman-Dumnezeu menține individualitatea omului, implicînd o adevărată libertate, atît în relația suflet-Dumnezeu, cît și de la Dumnezeu la sufletul uman. Pe de altă parte, trăirile mai profunde și tainice ale comuniunii omului cu Dumnezeu descoperă o relație dintre Dumnezeu și sufletul uman atît de intimă încît urmarea, căderea și acceptarea Mîntuitorului și Creatorului nostru devine o îmbogățire și împlinire plenară a vieții individuale a sufletului. Dacă procesul de mîntuire poate fi descris ca «Dumnezeu în noi», scopul acestuia este «noi în Dumnezeu». În acest context învățătura creștină despre Duhul Sfînt are o deosebită importanță. Prin legea Duhului vieții în Iisus Hristos, personalitatea umană își împlinește viața urmînd în mod voluntar și supunîndu-se voinței lui Dumnezeu.

Concepția creștină despre suflet, deși implică noțiuni metafizice, nu depinde de un anume sistem de gîndire metafizic. Tot ceea ce putem spune în acest sens este că un sistem metafizic care dorește să explice în mod adecvat concepția creștină despre suflet trebuie să dea atenție deosebită libertății morale care explică realitatea păcatului și a vinei, dar mai ales să explice însemnătatea supunerii sufletului față de Dumnezeu și să accentueze înrudirea sufletului cu Dumnezeu și relația permanentă a acestuia cu «Tatăl duhurilor», în așa fel încît întreaga sa dezvoltare să devină o acțiune simultană divino-umană [286].

«SUFLETUL» ÎN ISLAM

Coranul ne relatează că după ce Allah l-a modelat pe Adam, «a suflat duhul său în el» [287], dîndu-i astfel «duh de viață (ruh) sau suflet (nafs)». În sufletul lui Adam au fost create toate sufletele descendenților săi, care urmau să se nască din femeie printr-o a doua creație [288].

Ruh, îndeobște tradus ca *duh* sau *spirit*, își are originea directă în Allah. El însuflețește trupul [289]. În ceea ce privește natura ontologică a lui ruh, se crede că ar fi un corp fin plasat în trup, probabil în inimă, sau chiar răspîndit în întreg trupul. Atît musulmanii ortodocși cît și misticii susțin că ruh este un corp și că de el depinde viața noastră. Există cazuri în care conceptul de ruh este definit prin termenul nafs. În astfel de împrejurări confuziile terminologice rămîn bine limitate, întrucît conceptul în sine poate fi ușor diferențiat și fixat.

Nafs sau *sufletul* este considerat în general ca fiind *sufletul animal*, cea mai joasă parte spirituală care incită la rău. În gîndirea mistică musulmană, nafs este corespondentul noțiunii de trup din mistica creștină, trupul păcatului ; trupul care incită la păcat. În același timp, nafs mai este și *eul uman — ego*. Coranul vorbește adeseori despre «sufletul care incită la rele» (nafs ammara bi's-su') [290]. Nafs mutma'inna

286. Pentru detalii : W. James, *The Varieties of Religious Experience*, London, 1902 ; W. James, *Human Immortality*, ed. a 6-a, London, 1906 ; W. Boyd Carpenter, *The Witness of Religious Experince*, 1916 ; H. W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, ed. a 2-a, Edinburgh, 1913 ; Meht-Koehlin, H., *L'Homme selon l'Apôtre Paul*, Neuchâtel, 1951 ; Schweitzer, A., *The Mysticism of Paul*, London, 1931 ; Wheeler Robinson, H., *Soul (Christian), art.* în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. XI, p. 733—737. 287. Sura 15, vers. 29. 288. Sura 39, vers. 8.

289. Sura 15, vers. 29 ; sura 38, vers. 72. 290. Coran 12, 15.

sau în traducere «sufletul în totală pace» este cea mai înaltă stare spirituală pe care un om o poate realiza pe pămînt» [291].

Paralel cu *nafs* şi *ruh*, întîlnim în psihologia religioasă islamică şi noţiunea de *'aql-raţiune*, care este considerată ca fiind un factor spiritual de mare importanţă. Prin raţiune omul poate cunoaşte binele dar şi răul. Raţiunea este concepută ca o substanţă incoruptibilă şi incorporală. Atît *nafs* şi *ruh*, cît şi *'aql* sînt noţiuni şi funcţiuni strîns legate de qalb (inimă), şi aceasta pentru că inima este considerată ca fiind mijlocul de realizare a cunoaşterii directe a lui Allah; căci inima este lăcaşul cunoaşterii religioase, al credinţei sau al necredinţei. Dacă Allah crede de cuviinţă să menţină pe om în necredinţa sa, atunci El închide sau îngustează inima acestuia, îi astupă urechile şi îi pune un văl peste ochi [292]. Iar dacă doreşte să-l facă să creadă, El îi lărgeşte inima şi îi deschide urechile pentru a înţelege şi primi revelaţia Sa.

La creare, Allah a dat sufletului două tendinţe fundamentale: pietatea şi răutatea [293]. În alte cuvinte, el a sădit un impuls spre a săvîrşi binele şi a se supune cu credinţă descoperirii Sale şi un altul de a săvîrşi răul şi prin aceasta de a se depărta de la faţa Sa. Aceste tendinţe antagoniste sînt prezente în fiecare om încă de la concepere. Datoria lui Mohamed a fost ca prin predica sa să stimuleze tendinţa înnăscută a omului de a săvîrşi şi accepta binele. Pe parcurs, însă, Mohamed ajunge să nege sau mai precis să ignore în întregime libertatea de voinţă dată omului în baza acestor două tendinţe, considerînd că doar Allah are singur voinţă proprie, iar omul este o fiinţă care ştie să acţioneze fără a avea o voinţă a sa; singura lui obligaţie fiind aceea de a asculta cu credincioşie cuvîntul lui Allah şi a i se supune.

Deşi una cu trupul în timpul existenţei pămînteşti, sufletul poate fi separat de trup, chiar în această stare, fie în somn sau în vis, fie la moarte [294], şi aceasta pentru motivul că sufletul a fost «insuflat» de către Allah din afara trupului şi, deci, este ceva distinct de trup şi independent de el.

Despre existenţa sufletului după moarte Coranul nu dă prea multe detalii. Ştim doar că la moartea celor pioşi sufletele lor sînt luate de Allah lîngă El, păstrîndu-le pînă la ziua judecăţii, cînd vor fi reunite cu trupurile înviate [295].

Sinteza dintre trup şi suflet este destul de relativă. În esenţa sa, sufletul nu poate fi cunoscut decît de către Allah [296].

Cît priveşte problema preexistenţei sufletelor, tradiţia islamică sugerează că pînă la prima creare a tuturor sufletelor în sufletul lui Adam şi pînă la cea de a doua creare prin concepere în pîntecele unei femei, ele sînt păstrate de Allah într-un lăcaş de comori sau într-un altar care se află lîngă tronul Său. La concepere Allah le trimite să se sălăşluiască în embrionul uman din pîntecele mamei.

Despre soarta sufletelor după moarte vom vorbi atunci cînd vom trata despre concepţia islamică privind viaţa de apoi.

Concepţia coranică despre suflet a fost preluată şi interpretată în felurite forme de către teologi şi mistici, însumînd idei şi formulări care se întind de la materialism şi pînă la spiritualismul absolut al interpretării alegorice. În parte, concepţia teologilor, filozofilor şi misticilor musulmani despre suflet a fost modificată şi lărgită sub influenţa speculaţiei teologice şi filozofice creştine.

Teologii sînt mai ales interesaţi de suflet ca fapt al experienţei, deşi ei nu îl tratează din punct de vedere empiric. Speculaţiile lor privind natura sufletului, atributele, posibilităţile şi legătura sa cu trupul sînt nuanţate în contextul celor enunţate mai sus. Primii teologi musulmani (mutakallimu) adoptă o atitudine materialistă faţă de suflet. Tot ceea ce există, de la spiritul divin şi pînă la sufletul animal, este de natură materială, sau reprezintă un accident al substanţei materiale. Atomiştii musulmani, după care întreaga lume constă din atomi şi accidenţi ai atomilor, plasează sufletele printre accidenţii atomilor. Aidoma atomilor, sufletele iau naştere şi dispar în fiecare clipă. Această negare a independenţei şi continuităţii naturii esenţiale a sufletului nu anulează în nici un caz imortalitatea, ci scoate sufletul din înlănţuirea cauzalităţii naturale. Concepţia despre suflet ca substanţă materială este, de altfel, strîns legată de credinţa în metempsihoză sau reîntrupare [297].

Printre primii teologi musulmani care au susţinut natura spirituală a sufletului amintim pe Nazzam şi şcoala creată de el. Nazzam şi apoi discipolii săi susţineau că legătura dintre trup şi suflet este menţinută de spiritul vieţii (ruh), prin mijlocirea căruia sufletul poate să lucreze în trup. În esenţă, sufletul este cunoaştere pură şi voinţă pură. Nazzam a definit sufletul ca o «acţiune voliţională internă», ceea ce nu trebuie, însă, confundat cu voluntarismul modern. Prin această definiţie el voia să spună că acţiunile externe ale fiinţelor umane se află în totalitatea lor în şirul cauzalităţii naturale, sufletul manifestîndu-şi libertatea sa în cadrul voinţei lăuntrice, nefiind în mod direct determinat de voinţa supremă a lui Allah, aşa cum susţin majoritatea teologilor acestei religii.

Teoria că sufletul este o substanţă distinctă de trup este cel mai adesea întîlnită în scrierile misticilor şi ale teologilor care au fost influenţaţi de misticism. Terminologia misticilor, deşi în esenţă este luată din Coran, este totuşi profund influenţată de gnoza elenistă şi teologia creştină. Astfel, *nafs* este adus în sfera vieţii fizice, primind sensul de «dorinţă senzorială», în timp ce *ruh* este ridicat la rangul de principiu psihic imaterial. Termenul *qalb*, «inimă», primeşte, de asemenea, un sens identic cu cel de *ruh*.

Prin urmare, sufletul (*qalb* sau *ruh*) este imaterial, de natură divină. El este chipul lui Allah în om; lumină a luminii lui Allah. Sufletul constituie natura esenţială a trupului, în timp ce acesta este fără nici o valoare. Fiind creat de Allah, sufletul caută să se reîntoarcă la creatorul său. Adevărata unire cu Allah (unio mystica) este darul fericirii supreme dat de Allah şi nicidecum răsplata strădaniilor omului.

În general, misticii musulmani accentuează factorul emotiv al religiei, stările afective, deşi scopul suprem al vieţii omului este prezentat ca o formă de cunoaştere (gnosis) realizată prin experienţa imediată a divinului [298].

Misticii de mai tîrziu au dezvoltat ideea «Omului perfect» — Insan kamil —, de obicei prezentat după chipul lui Mohamed, care constituie nu numai o reflecţie a Frumuseţii divine, ci şi un microcosm în care toate atributele divine sînt unite [299]. «Noi înşine, spunea Ibn 'Arabi, sîntem atribute prin care descriem pe Dumnezeu» [300].

291. Vezi: *Historia Religionum*, vol. II, p. 179—180. 292. Coran 2, 6 şi urm.; 16, 80. 293. Coran 91, 7—8. 294. Coran 6, 39 şi sura 43. 295. Coran 131, 7. 296. Coran 17, 87.

297. *Atomic Theory (Muhammadan)*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. II, p. 202 şi urm.

298. De Boer, T. J., *Soul (Muslim)*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. XI, p. 745—746.

299. 'Abd Ak-Karim al Jili, *De l'homme universel*, extraits du Livre *Al insan al kamil*, traduits de l'arabe et commentés par Titus Burckhardt, Devry-Livres, Paris, 1975. 300. *Historia Religionum*, p. 180.

În ciuda acestei concepții superioare despre om, și acești mistici păstrează sentimentul că Domnul rămîne Domn, iar servitorul rămîne servitor, fapt care nu permite o ridicare la justa valoare a relației dintre Dumnezeu și om.

Printre filozofii mohamedani subiectul cel mai îndrăgit a fost problema sufletului. Acest lucru este adevărat în cazul primilor filozofi, dar mai ales în cazul filozofilor medievali. În general se întîlnește unanimitate de idei în ceea ce privește faptul că sufletul se deosebește de trup, dar nu putem spune același lucru și despre felul în care ei au conceput esența sufletului. Al Kindi (873) susține că sufletul este o substanță simplă de natură mobilă care emană de la Dumnezeu. Cînd sufletul părăsește trupul, el primește o descoperire directă din partea lui Dumnezeu, privind toate adevărurile și tainele existenței [301]. După Al Farabi (950), sufletul rațional este facultatea superioară a omului, deoarece el poate cunoaște realitatea supremă. Între facultățile sufletului și trup există o strînsă corelație vitală. Centrul activităților este în inimă, cu excepția rațiunii intuitive care nu are nevoie de substrat material [302]. Avicena afirmă fără nici un echivoc existența sufletului. Sufletul este o *esență* care există și se deosebește în mod fundamental de trup. Sufletul este atît formă cît și esență; această idee este împrumutată de la Aristotel. După părerea sa, sufletul este o substanță spirituală care poate să existe independent de trup, în timp ce trupul nu poate exista fără el [303].

Filozofii musulmani andaluzieni, cum sînt Ibn Baja (1138) și Ibn Tofail (1185), vorbesc despre o supremație a sufletului asupra trupului și susțin că sufletul poate comunica cu lumea divină [304]. Averroes (Ibn Rashid, 1198) susține că sufletul este o substanță, însă nu ca accident al trupului, căci sufletul nu este substanța trupului ci a formei. Trupul viu este format dintr-o substanță conformă cu materia care formează trupul și dintr-o substanță conformă cu forma, care este unul și același lucru cu sufletul. Sufletul este cel care dă viață trupului. La rîndul său, sufletul are un subiect propriu care este spiritul. Acesta se sălășluiește în sînge și nu reprezintă viața, ci numai căldura vieții. Datorită conștiinței propriei sale insuficiențe, sufletul se întoarce spre cauza sa care este Dumnezeu. El se străduiește să ajungă la Dumnezeu prin cunoaștere și dorință [305].

Există printre filozofii musulmani o oarecare unanimitate în ceea ce privește existența sufletului, deși nu întîlnim aceiași unanimitate cu privire la natura lui. În general, existența sufletului este o necesitate de împlinire a aspirației către perfecțiunea absolută și un concept fundamental pentru ordinea morală. Fără existența sufletului, a vorbi despre judecată, pedeapsă sau răsplată ar deveni un lucru absurd. Sufletul este un mijloc de realizare a perfecțiunii ultime, la care cei înțelepți aspiră prin contact cu lumea de dincolo, care reprezintă o nouă formă de existență.

---

301. Rasa'il Al Kindi, p. 271, ed. de Dr. Abu Rida, Cairo, 1950; apud: Ibrahim Madkour, *The Concept of Man in Islamic Thought*, în «Radhakrishan S., și Raju, P. T.», The Concept of Man, p. 464.

302. Walzer, R., *Al Farabi and his Successors*, în «The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy», p. 658—659; Madkour, I., *La Place d'Al Farabi dans l'Ecole Philosophique Arabe*, Paris, 1934, p. 122—128; Quadri, G., *La Philosophie Arabe dans l'Europe Médiévale. Des origines à Averroès*, Payot, Paris, 1960, p. 83 și urm.

303. Quadri, G., *op. cit.*, p. 102.

304. Madkour, I., *Fi Fakafa Al Islamya*, p. 55—57, în «Radhakrishnan, S., și Raju P. T.», *op. cit.*, p. 464.

305. Quadri, G., *op. cit.*, p. 294—313; Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, London, 1955, p. 224.

CAPITOLUL III

COMUNITATEA UMANĂ

S. Freud, unul dintre cercetătorii profunzi ai sufletului omenesc în manifestările sale tainice și întemeietor al psihanalizei, spunea următoarele despre comunitatea umană: «dacă inșii umani, membri ai unui grup, sînt combinați într-o unitate, atunci există cu siguranță ceva care să-i unească, iar această legătură este exact caracteristica principală a grupului respectiv» [306]. Este, așadar, logic ca la temelia unei comunități umane să existe ceva *unificator*, în baza căruia membrii comunității să se simtă strînși uniți și legați între ei. În acest sens, un exemplu elocvent ar fi credința într-o Providență binevoitoare care imprimă nu numai un sentiment de dependență față de ordinea supranaturală, ci și dependența omului față de societatea din care face parte integrantă, deoarece toți membrii unei comunități împărtășesc aceleași principii de viață comună. Acest lucru poate fi observat în mod special în culturile primitive, dar și în cadrul unor comunități teocratice.

La rîndul ei, religia are un caracter esențial practic, fiind preocupată nu numai de aspectul eshatologic al vieții credincioșilor ei, ci și de probleme ale vieții și trăirii zilnice, și în acest sens ea îndeplinește anumite funcțiuni în public și pentru public. În societatea primitivă, pentru a exercita un control în numele supranaturalului asupra forțelor binevoitoare și pentru a promova prosperitatea comunității întregi, credința religioasă cerea fiecărui individ în parte să-și îndeplinească rolul care îi era dat în virtutea calității sale de membru în comunitate. De obicei, acest lucru implica oficierea corectă a unor anumite ritualuri în scopul menținerii legăturii tainice care îi unea [307]. În acest fel comunitatea umană a devenit o entitate unificată în baza unui dinamism spiritual centrat în jurul unui obiectiv divin și care își găsește expresie în instituții cum ar fi totemismul, cultul strămoșilor și înrudirea divină a omului. Viața religioasă s-a organizat în jurul unor astfel de obiective, folosind practici rituale elaborate sau diferite norme de conduită pentru stabilirea unei relații juste între grupul uman și ordinea supranaturală și între membrii grupului. Ba mai mult, există convingerea că ordinea socială și culturală își are un partener în ordinea spirituală de care depinde ființial în ceea ce privește viața și bunăstarea sa. Comunitatea devine o realitate indisolubilă, iar viața în sînul ei este unică și indivizibilă.

Sub aspect social, religia nu este o simplă afacere particulară. Ea privește pe toți cei care aderă la învățăturile ei, cerîndu-le să formeze grupări umane sau comunități, care să oglindească prin trăire învățătura religiei respective. De aceea, după cum se va vedea, în fiecare din religiile mari tratate de noi, vom întîlni comunități umane structurate și coordonate pe baza învățăturilor de credință propovăduite

---

306. Freud, S., *Psychology and the Analysis of the Ego*, London and Vienna, 1922, p. 7.

307. Pentru exemplificări: James, E. O., *The Social Function of Religion*, London, 1940, p. 122—125.

de aceste religii. Fiecare comunitate își are specificul ei și conținutul ei social, moral și doctrinar. Fiecare societate își are scopul ei caracteristic, modelat în lumina concepției eshatologice concepută de fiecare religie în parte. Între aceste comunități religioase există și deosebiri dar și asemănări. Fără îndoială că deosebirile sînt covîrșitoare. Importante nu sînt, însă, deosebirile ci asemănările; iar dintre asemănări cea mai de seamă este străduința permanentă de a ridica pe om la un nivel ființial superior, la acel statut ontologic demn de rolul pe care îl are omul în lume.

COMUNITATEA UMANĂ ÎN HINDUISM

Organizația socială hindusă este bazată pe un complex de idei, concepții despre viață și idealuri strîns legate de contextul istoric în care a luat ființă și s-a dezvoltat. În primele stadii ale dezvoltării ei, în timpurile vedice, organizarea socială și concepția de viață reflectă condiția cuceritorilor arieni în care totul evoluează mai ales în jurul bunăstării pămîntești. Trupul cu nevoile și cerințele sale primează în toate, iar străduințile arienilor vedici se concentrează mai ales asupra închegării unor condiții cît mai prielnice și mai comode pentru existența pămîntească a omului. Astfel, valorile fundamentale ale vieții erau concentrate de preferință asupra bunurilor materiale, și nu asupra valorilor morale ideale și spirituale.

Cu timpul, activitatea bogată care a făcut din arieni cuceritorii Indiei, a scăzut în intensitate și în timp ce se aclimatizau noului mediu, au început să mediteze mai profund asupra semnificației și scopului vieții umane, asupra valorilor morale și spirituale. Treptat se ajunge la concluzia că viața pe pămînt este trecătoare, că fundamentul vieții fizice este bazat pe temelii nesigure, și aceasta datorită mai ales fenomenelor de suferință și durere inerente acestei vieți. Acceptarea necondiționată a acestei vieți și sentimentul inutilității bogățiilor materiale, precum și a puterii au schimbat perspectiva gîndirii indiene într-o direcție cu totul diferită, care a început să facă abstracție de viața pămîntească, empirică și să accentueze valorile vieții spirituale, lăuntrice ale omului. Accentul nu se mai pune pe aici și acum, ci pe etern, pe ceea ce transcende timpul și spațiul. Această schimbare valorică de la temporal la infinit, de la empiric la transcendent este cheia înțelegerii vieții umane în general din perspectivă hindusă.

Pentru a înțelege mai bine raportul dintre ins și societate în cadrul organizării sociale hinduse, vom analiza această problemă sub trei aspecte:

a. Aspectul general și scopul vieții;

b. Structura societății hinduse; și

c. Cele patru asramas sau trepte ale vieții prin care trebuie să treacă insul hindus pentru a ajunge la suprema eliberare din robia întrupării (samsara).

a. **Aspectul general și scopul vieții.** — Contextul general al vieții omului în hinduism se desfășoară sub egida concepției irealității lumii empirice, a faptului că lumea empirică, în virtutea irealității ei, este o sclavie pentru suflet și, ca atare, datoria fundamentală a omului este să caute să se elibereze, să evadeze din cătușele ei nimicitoare care îl duc la o eternă înșiruire de reîntrupări. Așa se face că scopul primar al vieții empirice este realizarea eliberării *(moksa)*. Pe lîngă *moksa*, mai există *kama* (dorința, plăcerea) și *artha* (proprietate, interes) care, însă, nu privesc în mod direct eliberarea, ci sînt doar mijloace care facilitează scopul ultim (moksa). Acestea privesc viața empirică în aspectele ei imediate. În cele din urmă, dar nu

de mică importanță, este *dharma* (trăirea morală, legea ordinei morale eterne) care solicită individului păstrarea și acceptarea valorilor etern prezente în ordinea lumii.

Moksa — Am afirmat mai sus că într-un anumit context indienii ajung la o răsturnare valorică care pune accent deosebit asupra valorii vieții eterne și mai ales asupra naturii spirituale a omului. Acest lucru i-a făcut să considere că scopul principal al vieții omului este eliberarea din condiția empirică; că această condiție nu este starea adevărată a omului. Ea este o *răsplată* a ceea ce omul a săvîrșit în una din viețile anterioare.

La baza concepției hinduse despre viața pămîntească, trupească, se află două dogme: dogma despre renaștere sau transmigrare și karma sau legea faptelor, legea cosmică a cauzei și efectului care operează în viața tuturor ființelor.

Potrivit dogmei transmigrării sufletului, omul este în mod esențial o ființă spirituală eternă care se naște succesiv în această lume. Legea faptelor susține că individul își proiectează într-o formă reală propriul destin și propria viață, după felul în care își duce viața într-o anumită formă de întrupare. Astfel, soarta și situația actuală a oamenilor au fost condiționate de felul în care au trăit în viața anterioară, în timp ce viața prezentă le determină soarta și condiția în întruparea care urmează să aibă loc după moarte. În fiecare treaptă a existenței sale insul uman are un anumit grad de libertate, astfel încît el poate urca sau coborî pe scara valorică a ființelor. Prin urmare, într-o viitoare întrupare un ins din panchamas poate să se întrupeze ca brahmin sau într-o altă împrejurare mult mai favorabilă, iar un brahmin poate să ajungă să se întrupeze într-o ființă tîrîtoare, reprezentînd nivelul cel mai de jos al existenței.

Scopul esențial al vieții nu este de a realiza o întrupare mai bună, ci de a atinge ținta supremă a eliberării din șirul infinit al reîntrupărilor, care este descoperirea eului adevărat, Brahman, adevărul suprem: «Scopul vieții de aici», spune Bhagavata, «nu este realizarea unui cer de toți cunoscut ca fiind rezultatul faptelor bune (pioase); este dorința de a descoperi adevărul» [308], căci «cel care pleacă din această lume fără să cunoască pe cel Nemuritor este o ființă nenorocită și mîrșavă» [309].

Omul este pus între două alternative: să aleagă reîntruparea cu suferințele, necazurile, durerile, plăcerile și limitele ei, sau să se străduiască să realizeze libertatea spirituală (moksa), printr-un efort suprem de descoperire a legăturii ființiale universale, care îl unește ontologic cu Absolutul.

Kama (dorință, plăcere) și *artha* (proprietate) privesc în mod direct viața empirică, pămîntească. *Kama* se referă la partea emotivă a omului, la dorințele și plăcerile sale [310], în timp ce *artha* vizează atitudinea față de bunăstarea pămîntească, materială [311]. Dorința este un element care stă la baza oricărei realizări. Bhima, unul din frații Pandava și erou al Mahabharatei, spune că satisfacerea dorinței este o primă îndatorire a omului. Desigur, el se baza în afirmația sa pe textul vedic [312] în care *kama* este considerată ca origine a tuturor lucrurilor. Fără dorință nu poate fi nici un fel de realizare. Marii înțelepți din trecut, au dorit eliberarea și de aceea au ajuns să o realizeze. Dorința este secretul oricărui succes, material sau spiritual, și numai un ipocrit ar nega acest lucru [313]. Fără îndoială că Bhima a exagerat. Știm acest lucru din faptul că el era violent, lacom și crud. De aceea, Yudhishthira,

308. Apud: Radhakrishnan, S., *Eastern Religions and Western Thought*, Oxford University Press, retipărire în 1969, p. 352, nota 2. 309. Brihadaranyaka Upanishad 3.8.10. 310. Bhagavata 1.2.10.
311. Mahabharata 12, 167. 312. Rig Veda 10, 129. 313. Mahabharata 12, 167 și urm.,

regele dharmei, îl reduce la tăcere explicîndu-i rolul esențial pe care dharma și supunerea față de această lege morală universală îl are în viața omului.

Artha sau acumularea de bunuri este, de asemeni, un lucru important, căci fără o bază materială stabilă nu poate fi vorba de un progres spiritual al comunității umane. Saverpalli Radhakrishnan accentuează acest lucru spunînd că «viața spirituală își atinge scopul deplin numai în acele comunități în care există un anumit grad de eliberare din mizerie» [314].

Dharma. — În timp ce omul are datoria de a-și realiza dorințele sale și a aduna bunuri materiale pentru viața sa zilnică, acestea trebuie să fie supuse unei anumite legi pentru a putea primi o valoare incontestabilă. Cea care păstrează echilibrul valoric între *kama* și *artha* și dă coerență și direcție diferitelor activități umane este *dharma. Dharma, artha* și *kama* trebuie împlinite în mod egal; omul care se dăruiește numai uneia din aceste îndatoriri este inferior. Despre omul care împlinește două din aceste îndatoriri se spune (de scriptură) că este mediocru; superior este omul care se delectează în întreaga treime (trivarga)» [315].

Dharma nu este un crez sau cult care impune oamenilor un cod social sau etic. Ea este legea perfectă a vieții; legea armoniei dintre om și om și dintre om și univers. În timp ce omul are justificare în satisfacerea dorințelor sale, întrucît acestea sînt o expresie a vieții sale, a fi rob plăcerilor nu este adevărata *dharma.* Pentru a-și împlini cu adevărat plăcerile, omul trebuie să și le împlinească în contextul dharmei, căci «din dharma izvorăsc plăcerea și profitul. De ce să nu urmați dreptatea (dharma) ?» [316]. «Dharma ne spune», adaugă Radhakrishnan, «că viața noastră este în primul rînd pentru satisfacția proprie, dar este și mai mult pentru comunitate și cel mai mult pentru eul universal care este în fiecare din noi și în toate ființele» [317].

Vidura, mare înțelept din Mahabharata, afirmă că dharma este ținta supremă a omului pe pămînt; căci prin dharma înțelepții din vechime au reintrat în Brahman, iar lumile sînt bazate pe dharma. Zeii au ajuns zei prin împlinirea dharmei. Prin dharma trebuie să înțelegem: stăpînirea Vedelor, ascetism (tapas), renunțare, credință, jertfă, răbdare, puritate, milă, adevăr, stăpînire de sine și auto-îmbunătățire [318].

O viață dusă în conformitate cu normele dharmei este expresia libertății spirituale, dar și expresia dharmei în lume. Dharma nu este, însă, un scop în sine, căci dincolo de ea se află Adevărul absolut; ea este doar instrumentul prin care omul trece în contextul tainic al conștiinței universale care este Brahman.

Moksa, kama, artha și *dharma* sînt îndatoriri care privesc pe fiecare individ în parte, accentuînd diferite aspecte ale naturii umane.

b. Structura societății hinduse. — Fundamentul vieții religioase și sociale hinduse este considerat ca fiind *varnasrama-dharma,* adică «dharma clasei și a stadiilor vieții». Prima mențiune a claselor (varnas) se face în Rig Veda [319], imnul Purusa-sukta, în care sînt menționate primele patru clase sau caste: din gura lui Purusa, omul primordial, au ieșit brahmanii, kshatriyas din mîinile sale, vaisyas din coapsele sale și sudras din picioare. Cuvîntul pentru castă este *varma,* ceea ce înseamnă *culoare.* Aceasta ar fi o indicație cum că sistemul de castă s-a dezvoltat pe un substrat

314. *Op. cit.*, p. 353.
315. Text din Mahabharata, apud: Zaehner, R. C., *Hinduism,* Oxford University Press, 1966, p. 115.
316. Mahabharata, apud: S. Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 353. 317. *Idem, ibidem.*
318. Cf. Zaehner, *op. cit.*, p. 114—115. 319. X.XC, 12.

multirasial, substrat care a existat în India în acea perioadă. Nu se știe cum s-a ajuns ca cele patru caste (jatis) să se împartă în sute de caste cîte există astăzi. Rezultatul segregării în caste a dus în decursul istoriei la stabilirea unui statut social nedrept, așa cum era și de așteptat.

În teorie există doar patru caste, iar dacă includem și pe «reprobați» sau *panchamas,* ar fi cinci: *brahmana* — brahmanii, preoții și învățătorii; *kshatriya* — regii, războinicii și aristocrații; *vaisya* — negustorii și meseriașii; *sudra* — servitorii, agricultorii; și *panchamas* — cei din casta a cincea, numiți și reprobați.

Brahmanii, kshatriya și vaisya aparțin grupării celor care sînt născuți de două ori. Se presupune că sînt de sînge pur arian. Sînt născuți de două ori, datorită faptului că au acces la școli. Sudra sînt localnicii admiși în comunitatea hindusă, iar panchamas sau reprobații sînt localnicii întinați și cei care sînt născuți din căsătorii mixte, adică între membrii a diferite caste sau cu alți străini. Relațiile dintre caste sînt foarte stricte. Iată cîteva elemente esențiale care caracterizează castele:

1. Întregul sistem se bazează pe credința că omenirea nu este o unitate ființială, ci constă dintr-o serie de specii cu origini diferite, fiecare om fiind născut într-o anumită specie în virtutea legii karma, sau a faptelor săvîrșite într-o viață anterioară. Dacă el este avansat pe scara dezvoltării sale spirituale, atunci este născut printre brahmani; dacă nu este prea avansat printre kshatriyas și așa mai departe în ordine descrescîndă.

2. Datorită superiorității lor spirituale numai brahmanii singuri au dreptul la învățătură și de a învăța pe alții. Lor le revine întreaga autoritate religioasă care, de fapt, le este dată de zei. Deci, ei singuri pot să predea religia, să hotărască în probleme legale, să aducă sacrificii și să săvîrșească cultul în temple.

3. Există un număr nedefinit de specii de oameni, — deasupra tuturor se ridică cele trei caste ariene. După acestea, în ordine descrescîndă, vin sudras, descendenții localnicilor admiși în comunitatea hindusă, apoi reprobații (panchamas) și castele mixte. Străinii sînt *necurați* și sînt numiți *meecchas.*

4. Valoarea fiecărui om variază după apartenența la o castă superioară sau inferioară.

5. Fiecare membru al unei caste trebuie să-i păstreze puritatea cu cea mai mare strictețe. A pîngări puritatea castei este un lucru primejdios nu numai pentru cel care a săvîrșit actul de pîngărire ci pentru întreaga familie și chiar și pentru întreaga castă. Puritatea se păstrează prin îndeplinirea îndatoririlor religioase prescrise, prin evitarea căsătoriei cu membrii unei alte caste și a oricăror alte legături sociale sau profesionale. Încălcarea legilor prescrise aduce cu sine trecerea într-o castă inferioară sau chiar în grupul celor reprobați. Pedepsele pentru încălcarea legilor prescrise sînt foarte mari. După moarte cei care au încălcat legile castelor merg fără doar și poate în iad.

Nu rămîne nici o urmă de îndoială că atunci cînd sistemul de caste a fost formulat, el a avut un rol bine definit, ajutînd la păstrarea integrității valorilor culturale, sociale și spirituale ale populației ariene. Cu timpul, însă, ele au degenerat și prin rigiditatea pe care au primit-o nu au dat omului dreptul și nici posibilitatea de a-și determina singur soarta și de a-și dezvolta potențialurile potrivit înclinațiilor personale.

Vorbind despre împărțirea în caste a societății indiene și despre aspectele negative pe care aceasta le implică, Saverpalli Radhakrishnan spunea: «Deși idealist la origine, binefăcător în anumite perioade ale istoriei, bun în anumite privințe, sistemul

de castă nu mai este în armonie cu noile noastre condiţii datorită faptului că frînează dezvoltarea şi îi lipseşte elasticitatea. Degradarea forţată a unui mare număr de oameni este un lucru revoltător pentru orice om rafinat, care are simţămîntul demnităţii omului şi respect faţă de valoarea vieţii umane. Dreptul fiecărui suflet uman de a se integra în moştenirea umană deplină a rasei trebuie recunoscut. Casta este o sursă de neînţelegeri şi răutăţi şi dacă persistă în forma ei actuală, va afecta cu slăbiciune şi falsitate pe cei care o susţin» [320]. Astfel, nu este de mirare că însuşi guvernul Republicii India a luat măsuri severe împotriva celor care doresc să menţină acest sistem nedrept.

c. **Asramas sau treptele vieţii individuale.** — Dharma în hinduism nu este numai o lege a castelor, ci şi a stărilor vieţii omului ca persoană individuală, reprezentînd un ajutor binevenit în încercările sale de realizare a perfecţiunii absolute. Astfel, viaţa umană este prezentată ca fiind formată din patru stadii sau stări consecutive, dintre care primele trei sînt îndatoriri de castă [321].

1. Prima treaptă este cea de ucenic (brahmacarya) şi reprezintă perioada de instruire în ştiinţa vedelor. Ea poate dura 12 ani [332] sau chiar mai mulţi [323]. În timpul acestei perioade, ucenicul sau elevul este instruit în textele vedice, formulele sacrificiului, într-un cuvînt în ştiinţa religioasă. Pe parcursul studiului elevul este îndrumat de un învăţător (guru), faţă de care elevul are anumite îndatoriri, cum ar fi datoria de a cerşi [324] şi de a-l servi [325]. Pe lîngă asimilarea cunoştinţelor împărtăşite de guru şi slujirea acestuia, elevul trebuie să ducă o viaţă morală exemplară, păstrîndu-şi mai ales castitatea.

Scopul educaţiei este de a-l pregăti pe ucenic pentru viaţă, de a-l ajuta să-şi dezvolte aptitudinile, fără, însă, a-l forţa să intre într-un tipar stereotip prestabilit care să-i distrugă caracterul. La sfîrşitul acestei perioade elevul primeşte următorul sfat:

«Vorbeşte doar adevărul, împlineşte-ţi datoria, nu uita studiul Vedelor; după ce ai prezentat învăţătorului cuvenitele daruri, ai grijă ca linia rasei tale să nu se întrerupă» [326]. Urmează, apoi alte îndrumări cu privire la sănătate, la relaţiile cu părinţii, etc.

Această perioadă de ucenicie este necesară pentru ca să îndrume primii paşi în viaţă ai omului şi să-l pregătească pentru viaţă.

2. *Grihastha* — stăpîn al casei. Terminînd perioada de studiu şi pregătire pentru viaţă, tînărul hindus îşi ia locul în contextul vieţii sociale, pentru a-şi împlini îndatoririle de castă: să se căsătorească, să practice unirea trupească în perioadele permise, să sacrifice zeilor şi spiritelor, etc.

Brahmacharya şi *grihastha* sînt două trepte obligatorii în viaţa celui care doreşte să devină sfînt. Căci cel care nu cunoaşte dragostea de copii, de soţ sau părinţi nu poate pretinde să cunoască dragostea care cuprinde toate. Grihastha este temelia vieţii sociale. Se spune că «stăpînul casei» fondează viaţa pe realitatea supremă, căutînd adevărul şi dăruindu-se Fiinţei eterne în tot ceea ce săvîrşeşte.

320. *Op. cit.*, p. 378.
321. Brihadaranyaka Upanishad 4.4.22; Chandogya Upanishad 2.23.1.
322. Chandogya Upanishad 4.10.1. 323. Chandogya Upanishad 4.4.5.
324. Chandogya Upanishad 4.3.5. 325. Brihadaranyaka Upanishad 3.1.2.
326. Taittiriya Upanishad 1.11.

3. *Vanaprastha* — starea de eremit în pădure. După ce copiii săi s-au căsătorit, iar el a văzut că şi aceştia au copiii lor, stăpînul casei se retrage, însoţit sau nu de soţia sa, într-un schit din pădure. Aici se supune unor reguli de abstinenţă riguroase şi îndeplineşte un mare număr de obligaţii rituale. Una dintre obligaţiile care îi revin în această perioadă este practicarea austerităţii şi a meditaţiei. În acest fel el poate realiza fie moartea voluntară (sinuciderea religioasă), fie *renunţarea* şi intrarea în ultima treaptă a vieţii.

Este necesar să adăugăm aici că «sinuciderea religioasă» nu mai este aprobată de brahmanism. Poziţia asupra acestei practici a fost reglementată de Legea lui Manu, care spune: «Ascetul să nu dorească moartea, dar să nu dorească nici viaţa; el trebuie să aştepte ora fixată pentru el, aşa cum un servitor aşteaptă ordin de la stăpîn» [327].

4. *Samnyasa* — sau starea de renunţare. Cel care intră în această stare se numeşte *sannyasin* sau *yati* (ascet) sau *parivrajake* (călugăr rătăcitor). Un sannyasin trebuie să renunţe la orice proprietate, la distincţia dintre caste, la familie şi rude şi chiar la practicile religioase. Ajungînd la o anumită stare de perfecţiune, el se poate dedica unui ţel superior încercînd cu toate puterile sale să realizeze cunoaşterea supremă.

Aceasta este starea supremă, întrucît permite omului o detaşare completă de toate accidenţele lumii empirice. Cel care intră în această stare transcende prin renunţare totală condiţia vieţii materiale care leagă de fapte. Un astfel de om nu mai aparţine rasei sau poporului său ci doar lui însuşi şi prin aceasta lumii întregi. Această stare poate fi îmbrăţişată de membri ai diferitelor caste, bărbaţi sau femei. Viaţa de sannyasin este acceptată de întreaga societate hindusă ca scop al oricărui om fără nici o discriminare. Kalidasa, mare poet indian, descrie acest suprem ideal de viaţă în următorii termeni: «a poseda întreaga lume, fără a te poseda pe tine însuţi» [328].

Ca privire generală prima asrama reprezintă perioada de pregătire pentru viaţă, cea de a doua este «calea faptelor», a treia un stadiu de trecere, în timp ce samnyasa este calea supremă a cunoaşterii [329].

În hinduism întreaga viaţă pămîntească a omului este compartimentată în datorii şi idealuri precise, care în timp ce limitează pe individ, încearcă să-l îndrume spre realizarea ultimă: evadarea din şirul reîntrupărilor. Această realizare ultimă nu este o dezvoltare a omului spre treapta perfecţiunii supreme, ci descoperirea unităţii ontologice dintre sufletul individual (jiva atman) şi Sufletul suprem (Brahman), care este perfecţiunea absolută.

În virtutea acestei unităţi care există încă înainte de descoperirea ei, omul are în sine «perfecţiunea» care este, însă, umbrită de accidenţele empirice, maya (iluzia creatoare) şi avidya (ignoranţa). În acest caz, nu se poate vorbi de un progres fiinţial ci doar de un progres cognitiv. Aspectul etic al trăirii vieţii morale sucombă în faţa cunoaşterii supreme care uneşte pe om cu Brahman.

327. VI, 45, citat în: Lacombe O., *Le Brahmanisme*, în «La mystique et les mystiques», ed. de A. Ravier, Desclée de Brouwer, 1965, p. 767—768 în nota 4.
328. Malavikagnimitra I.1., apud: Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 381.
329. Pentru detalii: Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, p. 367—382; S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, p. 349—382; Ravier, A., (ed), *La mystique et les mystiques*, p. 767—768.

COMUNITATEA UMANĂ ÎN BUDISM

Pornind cu dorința sinceră de a realiza emanciparea din necazurile și suferințele lumii empirice, Buda a ajuns să descopere metodele sau căile care, din punctul lui de vedere, erau cele mai eficace, pentru a realiza iluminarea. Acestea sînt grupate în cele «patru adevăruri nobile». În rezumat, aceste adevăruri nobile accentuează asupra următoarelor aspecte fundamentale ale vieții :

1. Existența sub orice formă implică suferință sau durere ;
2. Cauza suferinței este dorința de a trăi, setea de viață ;
3. Încetarea suferinței, sau suprimarea ei este efectuată prin cucerirea completă și distrugerea definitivă a dorinței de viață ;
4. Calea care duce la încetarea suferinței este «Calea nobilă cu opt perspective» :

a. Credința dreaptă
b. Atitudinea dreaptă a minții
c. Vorbire dreaptă
d. Fapte drepte
e. Trăire dreaptă
f. Strădanie dreaptă
g. Stare dreaptă a minții
h. Meditație dreaptă.

Viața generală a credinciosului budist este o îmbinare între practică și cunoașterea teoretică și trăirea ascetică opusă vieții empirice. În structura fundamentală a concepției despre viață, budiștii trădează originea lor hindusă, în timp ce în viața ascetică nu se poate spune că se deosebesc fundamental de alte ordine monahale din India. Ceea ce deosebește budismul de hinduism este faptul că acesta nu aderă la instituții și tradiții sociale, și caută să realizeze idealurile vieții făcînd apel la cele patru adevăruri nobile, care sînt realizate de fiecare ins în parte după puterile și înțelepciunea sa. Este adevărat că în ambele religii *dharma* este fundamentul vieții, însă conținutul doctrinal al lui *dharma* se deosebește. În timp ce în hinduism *dharma* este ordinea divină întrupată în coduri legale, pentru budiști ea reprezintă adevărurile învățate de Buda și care trebuie împlinite prin meditație de către fiecare ins potrivit înțelegerii sale. Cu alte cuvinte, legalismul social și religios hindus este înlocuit de un principiu personal autonom, al cărui punct de plecare este însemnătatea personalității lui Buda. Căci el este venerat nu numai ca fondator al religiei budiste, dar mai ales ca descoperitor al adevărurilor finale și îndrumător al tuturor ființelor către aceiași realizare comună. Buda este persoana în jurul căreia evoluează gîndurile fiecărui credincios budist, întrucît el însumează perfecțiunea personală unită cu adevărurile universale. Credinciosul budist se refugiază la Buda pentru a se putea retrage în sine însăși (atta-sarana), așa cum a făcut Buda. Acest principiu de autonomie și bază personală a vieții religioase budiste formează un nou punct de plecare în istoria religioasă a Indiei și a pus bazele unei noi religii cu pretenții de universalitate.

Accentul care se pune pe personalitate este dublat de stima față de libertatea individuală, manifestată printr-un profund spirit de toleranță și liberalism. Preceptele date de Buda, deși fundamentale, nu trebuie urmate în totalitatea lor și ad litteram în traiul zilnic. Însuși Buda a sfătuit pe ucenicii săi în acest sens. Valoarea unui astfel de sfat poate fi văzută în felul în care tradițiile budiste sînt păstrate de theravadini

și de liberalii mahayaniști. Acest spirit liberal stă în strînsă legătură cu «Cărarea de Mijloc» [330], care formează introducerea la prima predică a lui Buda ținută la Benares și a rămas de-a lungul veacurilor ca un far călăuzitor în toate formele de manifestare ale religiei budiste. Tot acest spirit îi deosebește pe budiști de alte ordine religioase ascetice, cum ar fi jainii.

Întreaga viață religioasă sau disciplină religioasă (sikkha) se împarte în trei compartimente care se condiționează reciproc : *moralitatea* (sila), *educația intelectuală* (samadhi sau citta) și *înțelepciunea* (panna). Esența acestei discipline este exprimată într-un mod plastic și clar în Dhammapada :

«A nu săvîrși nici un păcat, a face binele și a purifica mintea, aceasta este învățătura tuturor celor iluminați (Buddhas)» [331].

Aceste legi devin îndatoriri universal valabile pentru toți cei care acceptă să urmeze pe Buda, fără distincție de castă sau rasă. «Budismul, spunea A. Barth [332], a avut chiar de la începuturile sale nota distinctivă de a se fi deschis fără nici o deosebire, nu numai claselor care aveau dreptul la învățămîntul brahmanic, ci și celor care au fost reduși mai mult sau mai puțin la treapta de servitori, sau celor care trăiau liber și se găseau într-o stare de excomunicare. Buda nu a respins pe nimeni ; iar în cercul ucenicilor lui nu a existat altă deosebire decît cea de vîrstă și merit». De altfel, Buda a fost preocupat într-o măsură egală de viața călugărilor dar și de a laicilor. El nu s-a mulțumit să îndrume către perfecțiune și Nirvana doar pe un număr de aleși, care au părăsit lumea, renunțînd la plăcerile ei, ci a predicat mulțimilor despre virtuțile casnice și sociale, despre respectul față de viață, față de căsătorie, adevăr, milostenie, iertare, despre spiritul de respect față de adevăr și scîrbă față de păcat, despre fapte bune, care constituie o cale spre paradis (svarga) și asigură fericire în viața de aici și cea de apoi.

Este adevărat că Buda a înființat un nou cin monahal și a fixat regulele de conduită disciplinară și meditativă, al căror scop este realizarea finală a Nirvaniei ; însă tot el a fost acela care a pus în strînsă legătură ființială comunitatea monahală cu comunitatea laicilor, întrucît au existat și există laici care nu pot adopta viața monahală, cu austeritățile ei, viață ce reprezintă calea normală spre Nirvana.

Din cele spuse mai sus se poate observa că comunitatea budistă este împărțită în două grupări distincte. Pe de o parte, se află călugării, iar, pe de altă parte laicii. Între aceste două grupări există o strînsă legătură ființială care desființează deosebirile statutare, după cum se va vedea în cele ce urmează.

A. Samgha

Samgha înseamnă comunitatea sau frățietatea tuturor călugărilor și asceților. După cum este normal, samgha reprezintă doar o minoritate a comunității budiste. Samgha are două scopuri sau funcțiuni bine precizate : de a furniza sau de a da celui

330. «Cărarea de Mijloc» este doctrina cauzalității aplicată la individ și exprimată în cele Patru Adevăruri Nobile : omniprezența suferinței, cauza suferinței, dorința egoistă, vindecarea ei, eliminarea dorinței separatiste și metoda de înlăturare a suferinței. Cărarea de Mijloc este drumul între extreme. Căci dacă manifestarea se bazează pe «perechi opuse», drumul spre unitatea din care acestea au apărut trebuie să fie undeva la mijloc și să le depășească prin transcenderea lor.

331. Vers. 183, *Dhammapada*, traducere de Max Müller, în «The Wisdom of India», editată de Lin Yutang, London, 1956, p. 317.

332. *Oeuvres*, vol. I., Paris Leroux, p. 115.

313. Pentru detalii : Louis de La Vallée Poussin, *Buddhism. Studies in Comparative Religion*, Catholic Truth Society, London, 1963, p. 8 și urm.

care intră în comunitate toate posibilitățile de a se dezvolta individual și de a predica Dhamma întregii omeniri. Continuitatea în organizarea cinului monahal a fost cel mai stabil element din istoria budismului. Viața monahală este reglementată de normele expuse în Vinaya (una din cele trei Pitakas care fixează în scris normele de conduită monahală). Disciplina monahală a mai fost codificată în legile *Pratimoksha* (pratimoksha înseamnă a abandona păcatul ; echipament, armură).

La baza vieții monahale există trei voturi esențiale : *sărăcia, castitatea* sau *celibatul* și *inofensivitatea.*

a. *Sărăcia.* — Un călugăr nu poate avea nici un fel de proprietate; doar hainele, vasul pentru cerșit, un ac, mătăniile, un brici cu care să-și bărbierească capul din două în două săptămîni și un filtru cu care să înlăture viețuitoarele mici din apa de băut. La început, îmbrăcămintea călugărilor era formată din zdrențele adunate de la gunoi, mai tîrziu credincioșii laici au dăruit materialul necesar pentru confecționarea de robe.

Cît privește regimul alimentar, călugărul trebuie să-și procure hrana cerșind. Cerșirea mîncării face parte din obligațiile zilnice ale călugărilor. Actul în sine are un dublu scop : să dea posibilitatea laicilor de a face fapte bune și în același timp să facă pe călugări să-și învingă mîndria personală și să practice stăpînirea de sine. Datoria călugărului este să treacă pe la toate casele fără nici o deosebire și să nu dea atenție la ceea ce primește. Dacă o femeie îi întinde mîncare, călugărul nu trebuie să privească la frumusețea sau urîțenia ei.

În budismul mahayana această practică este considerată ca mijloc de cultivare a dragostei față de celelalte ființe umane, în timp ce budismul hinayana menține ideea de auto-disciplinare.

Cu timpul, această practică a început să dispară. În unele țări a dispărut definitiv, în timp ce în altele este menținută ca un exercițiu pentru novici.

b. *Celibatul monahal* sau *castitatea.* — Castitatea numită și brahmacarya sau conduită demnă de un adevărat brahmin sau sfînt, este idealul de la care un călugăr nu trebuie să se abată chiar cu prețul vieții. Actul sexual este descris ca fiind un obicei bestial sau animal. În general s-a practicat evitarea și desconsiderarea femeilor, întrucît ele erau considerate ca pericol permanent pentru asceți. Motivele care stau la baza refuzului actului sexual sînt ușor de înțeles. Un sistem care vede în căutarea plăcerii senzuale izvorul răului, nu poate privi cu ochi buni o astfel de practică oricît de naturală ar fi în cadrul legilor acceptate de societatea umană. Cu timpul, însă, această lege a fost încălcată. În jurul anului 500 d.Hr. în Kaşmir se întîlnesc comunități de călugări căsătoriți. Același lucru se întîmplă în jurul anului 800 d.H. în Tibet. Această schimbare de atitudine față de relația bărbat-femeie a fost rezultatul reconsiderării actului sexual, care a ajuns să fie evaluat ca mijloc de realizare a iluminării.

c. *Inofensivitatea.* — Budismul, aidoma jainismului, a pus în centrul învățăturii sale *inofensivitatea — ahimsa,* ca reacție față de violența crescîndă ce a marcat descoperirea fierului și a bronzului. Aceasta a fost îndreptată nu numai împotriva masacrelor dintre triburi și a nedreptăților cauzate de sistemul de castă, dar și împotriva măcelului animalelor care însoțeau sacrificiile vedice și a cruzimii cu care țăranii tratau animalele. Doctrina aceasta are la baza ei două principii :

1. Credința în înrudirea tuturor ființelor, care a fost reîntărită de credința în întrupare, potrivit căreia un om poate ajunge într-o viață viitoare orice altă ființă

necuvîntătoare. Astfel, dacă cineva tratează cu cruzime un animal, el poate că tratează în acest fel o rudă răposată sau un bun prieten.

2. Cel de-al doilea principiu a fost expus în Udana, unde Buda spune : «Gîndurile mele au rătăcit în toate direcțiile prin lume. Nicăieri nu am întîlnit ceva mai scump cuiva decît eul său personal. Deoarece față de alții, pentru fiecare eul este scump, nimeni din cei care doresc să cîștige ceva să nu rănească pe altul» [334]. Cu alte cuvinte, trebuie să cultivăm în noi un spirit de dragoste față de alții, ca și cum în locul lor ne-am afla noi înșine. Căci dacă vom lăsa ca virtutea milei să crească în noi, atunci nimănui nu i se va întîmpla nimic rău.

Fără îndoială că prin această atitudine față de viață budismul a avut o influență umanizatoare asupra întregii istorii a Asiei.

În virtutea acestei doctrine, în budism nu este loc pentru cruciade sau inchiziții, căci potrivit învățăturii lui, chiar dacă Buda a fost insultat, nu trebuie totuși să te simți ofensat, căci cei iluminați nu sînt atinși de blasfemii. Nu trebuie să credem că nu se găsesc în budism atitudini violente sau ofensatoare. Acestea există chiar în diferite scrieri ale lor. Însăși existența acestei religii de-a lungul veacurilor se datorează și unui oarecare grad de intoleranță și temperamentului lor [335].

Este necesar să adăugăm că samgha își păstrează încă rolul contemplativ. Bhikshu Sangharakshita remarca într-o recentă lucrare că practicarea respirației și meditației a cunoscut o importantă reînviere mai ales în Burma și că «urmașii contemporani ai arahats-ilor din vechime suplimentează cunoașterea scripturilor cu experiența personală» [336]. Un lucru asemănător are loc și în Sri Lanka [337]. Însemnătatea acestui fapt va putea fi văzută în cele ce urmează și aceasta mai ales pentru că trăirea ascetică are o influență mare asupra relației dintre samgha și comunitatea laicilor.

B. Comunitatea laicilor

În esență budismul rămîne o mișcare monahală. Această mișcare nu ar fi supraviețuit dacă nu ar fi fost sprijinită efectiv de comunitatea laicilor, căci în general călugării și asceții, membri ai comunității monahale, nu își cîștigau cele necesare pentru existență. Am spus deja că însuși Buda a arătat o deosebită înțelepciune în tratarea laicilor și a fost întotdeauna gata să-i ajute la nevoie. În schimbul sprijinului material primit de la laici, călugării au slujit nevoilor religioase ale acestora.

În general, după învățătura lui Buda, laicii nu au nici cea mai mică șansă de a ajunge la iluminare. Tot ceea ce pot face, este ca prin fapte bune să realizeze o reîntrupare mai favorabilă care să-i ducă un pas mai aproape de calea nobilă ce duce la iluminare. Datorită faptului că laicii nu pot să se mîntuiască, este necesar ca ei să păstreze legături cît mai strînse cu comunitatea monahală. Această îndatorire nu revine numai laicilor ci și călugărilor deopotrivă. Prin exemplul vieții lor mulți călugări au servit ca modele de viață pentru laici datorită bunătății, autocontrolului și detașării lor în împrejurări în care se simțea nevoia de o separare de greutățile și necazurile lumii. Pe lîngă aceasta, călugării vorbeau celor interesați despre originea și destinul omului, despre locul omului în lume și despre semnificația vieții empirice și, în cele din urmă, despre mijloacele prin care poate fi realizată o viață mai bună.

334. Apud : Edward Conze, *Buddhism. Its Essence and Development,* p. 61.
335. E. Conze, *op. cit.,* p. 65.
336. *A Survey of Buddhism,* ed. a 2-a, Bangalore, 1959, p. 158.
337. Nyanaponika, *The Heart of Buddhist Meditation,* Colombo, 1956, p. 5.

În general, călugării serveau și mai servesc în unele cazuri ca instructori și îndrumători ai oamenilor în general, dar mai ales ai tinerilor [338].

Nihar Rajan Ray, în prezentarea pe care o face budismului theravada din Burma, spune următoarele despre relația dintre samgha și comunitatea laicilor: «Ar fi o greșeală regretabilă să presupunem că călugării budiști din Burma duc o viață izolată și în mulțumire de sine. Într-adevăr, nimic nu poate fi mai departe de adevăr... De fapt, Samgha a constituit un element esențial — pe departe cel mai activ și mai puternic element — al întregii structuri sociale din Burma» [339]. Samgha, adaugă el, a dat Burmei o societate bazată pe egalitate între oameni, fără deosebire de bogăție sau castă. «Nu este nici o îndoială că valorile spirituale și etice înalte ale budismului în general și tonul înalt moral al comunității au servit ca izvor principal de inspirație pentru poporul care a acceptat să slujească pe călugări și organizația lor; nu putem face altceva decît să recunoaștem că poporul era profund conștient de serviciile pe care le-au făcut călugării» [340].

Acest lucru nu se întîmplă în toate țările budiste. În Tibet, deși spiritul tolerant al budismului a imprimat cruzilor și războinicilor tibetani un caracter de bunătate, călugării formează o clasă aparte, fără o apropiere mai intimă de popor [341]. Un lucru asemănător are loc în Sri Lanka, unde mănăstirile sînt plasate în locuri retrase în munți, greu accesibile, în timp ce în Burma ele sînt plasate lîngă orașe sau sate pentru ca laicii să poată să le viziteze pentru nevoile lor spirituale, iar băieții tineri să învețe carte [342].

Caracteristicile esențiale ale comunității budiste pot fi evaluate cel mai bine din două perspective: mai întîi găsim cultivarea constantă a acelor elemente care privesc existența umană și se găsesc în Abhidhamma [343] și, în al doilea rînd, o accesibilitate perfectă pentru popor. Ambele sînt la fel de importante mai ales pentru răspîndirea valorilor etice și spirituale budiste.

Această coeziune între membrii celor două comunități izvorăște din credința că întreaga creație are o singură origine și că toate lucrurile din univers sînt legate între ele într-un tot ființial [344], de legea inexorabilă a suferinței.

COMUNITATEA UMANĂ ÎN IUDAISM

În iudaism concepția despre individ și comunitate are la bază două principii fundamentale. Un prim principiu, de importanță deosebită pentru înțelegerea omului în Vechiul Testament, este faptul că Dumnezeu la creare a dat făpturii mîinilor sale porunca de a stăpîni lumea materială pe care El a creat-o (Geneză 1, 28). Această stăpînire i-a fost dată în virtutea creării sale după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, ca o dovadă că omul nu este o simplă ființă care ar putea fi confundată cu alte viețuitoare pămîntești. Porunca dată de Dumnezeu omului să stăpînească pămîntul este mărturia unei legături unice a Creatorului tainic și de nepătruns cu omul. Omul, dintre toate celelalte viețuitoare ale pămîntului, este onorat de Dumnezeu într-

338. Bigandet, P., *The Life or Legend of Gaudama the Buddha of the Burmese*, Rangoon, 1866, p. 523 și urm. 339. Ray, N. R., *Theravada Buddhism in Burna*, Calcutta, 1946, p. 266.
340. *Ibidem*, p. 266 și urm.
341. Waddell, L. A., *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, ed. a 2-a, Cambridge, 1959, p. 568 și urm.
342. Pratt, J. B., *The Pilgrimage of Buddhism*, London, 1928, p. 126.
343. Abhidhamma este Pitaka cunoașterii metafizice, psihologice și filozofice.
344. Vezi: Saito, *Outlines of Buddhist Ethics*, 1903.

un mod cu totul special. Căci Dumnezeu i se adresează și îl confruntă ca pe un subiect relațional, ca «TU». Dumnezeu intră într-o unică relație de comuniune cu omul prin această primă poruncă. El iese din tainica Sa existență și intră într-o relație morală pozitivă cu făptura mîinilor Sale, arătîndu-i locul special și sarcina sau datoria pe care o are în lume. Ca ființă creată, omul este la fel ca celelalte viețuitoare. Prin porunca dată, el întîlnește Cuvîntul lui Dumnezeu, iar prin acceptarea poruncii date, trece de partea lui Dumnezeu în confruntare cu restul creației. Omul nu este doar o parte neglijabilă în natură și aceasta oricît de întreținută ar fi viața lui cu ordinea naturală. În vechiul Israel relația omului cu lumea derivă din stăpînirea pe care Dumnezeu i-a dat-o peste celelalte făpturi. Capitolul doi din Geneză consideră granița dintre om și celelalte viețuitoare (graniță care nu permite omului să-și găsească complementul și completarea în creatura sub-umană), ca fiind rezultat al naturii spirituale independente a omului, care îl trece de partea lui Dumnezeu, căci darul cel mai mare al lui Dumnezeu, crearea după chipul și asemănarea Sa, adică subiectivarea omului în personalul «EU», îl pune pe om în analogie cu Ființa lui Dumnezeu îndepărtîndu-l de natură.

Stăpînirea omului peste natură nu este absolută. Lumea creată își are legile ei bine stabilite care reglementează forțele naturale, viața și activitatea lumii animale. Aceste legi depășesc stricta putere de înțelegere a omului (Iov 38 urm.). De altfel, omului nu i s-a dat stăpînire nelimitată asupra lumii, deoarece una din îndatoririle sale este de a se supune ordinei creației, care îi arată limitele sale. Viața naturii este strîns legată de acțiunea responsabilă umană atunci cînd Canaanul primește titlul de moștenire divină, iar omului i se impune un anumit comportament pentru ca nu cumva să pîngărească pămîntul și să fie aruncat afară (Vezi: Ieremia 2, 7; 3, 1 urm. 9; 16; 18; Levitic, 18, 25, 27 urm.; 20, 22) [345].

Un al doilea principiu este obligativitatea necondiționată a omului de a-și organiza viața comunitară și individuală pe baza legilor eterne descoperite de Dumnezeu. Spre deosebire de Codul lui Hammurabi sau Legile lui Manu, legile Vechiului Testament nu izvorăsc din viața civică ci din viața cultică a poporului, de unde vocea divină a Domnului Legămîntului este auzită de om. Interesant de observat că această lege divină nu se restrînge doar la cult, ci inundă legea civilă, care primește la rîndul ei nuanța de obligativitate necondiționată (Vezi: Exod 21, 12—17; 22, 17, 20 urm.; 23, 1—3; 6—9). Sub spectrul acestei obligativități, se dezvoltă viața de toate zilele a fiecărui individ, a fiecărui membru al poporului lui Israel. Israelul nu a considerat creșterea sa ca popor sau națiune ca fiind rezultatul unei simple legi naturale, ci ca un dar nemeritat din partea lui Dumnezeu care l-a eliberat din robia egipteană și i-a dat posibilitatea de a crește într-o națiune puternică, sub o singură Lege și într-o țară liberă. Acesta a fost momentul cînd Israelul devine conștient de legătura sa cu Dumnezeu în contextul legămîntului, cînd neliniștea și căutarea sînt înlocuite de noua identitate de «popor ales», care aveau un scop precis și principii de viață bine delimitate.

Această identitate devine scop în sine, dar și necesitate de realizare; ceea ce îl pune în expectativă. Căci în timp ce trebuia să trăiască potrivit clauzelor legămîntului, împlinirea și necesitatea ultimă — de împlinire, prin venirea *Celui Promis* — este pusă în viitor. Așa se face că în comunitatea israelită a Vechiului Testa-

345. Cf. Walter Eichrodt, *Man in the Old Testament*, SCM Press, London, 1954, p. 28—32.

ment legămîntul devine un modus vivendi, în timp ce împlinirea devine aşteptare, modus expectans.

În Vechiul Testament omul primeşte semnificaţie şi sens prin supunere faţă de obligativitatea necondiţionată în care îl transcende şi îl plasează pe linia dezvoltării sale fiinţiale în relaţie cu Dumnezeu. Astfel, întreaga viaţă a omului în relaţie cu lumea, cu sine însuşi şi cu comunitatea este supusă cerinţelor voinţei divine, este văzută întotdeauna în relaţie cu Dumnezeu care este creator, împărat şi judecător al tuturor fiinţelor. Problema omului evoluează în jurul acestei relaţii: «Doamne, ce este omul, ca să iei cunoştinţă de el, fiul omului ca să iei seama de el? Omul este ca o suflare, zilele lui ca umbra care trece» (Psalm 144, 3—4). Psalmistul este neliniştit în faţa paradoxului prezentat de grija pe care Dumnezeu o are faţă de om în ciuda discrepanţei fiinţiale care există între măreţia divină eternă şi nimicnicia trecătoare şi finită a omului.

Viaţa în sînul poporului Israel este fondată pe credinţa şi cunoaşterea Dumnezeului celui viu: «Ascultă dar, Israele, şi caută să le împlineşti ca să fii fericit şi să vă înmulţiţi mult, cum ţi-a spus Domnul, Dumnezeul părinţilor tăi, cînd ţi-a făgăduit ţara în care curge lapte şi miere. Ascultă, Israele! Domnul, Dumnezeul nostru, este singurul Domn. Să iubeşti pe Domnul, Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu toată puterea ta» (Deuteronom 6, 3—5). Acest lucru a fost întărit de Iahve în prima poruncă a Decalogului: «Eu sînt Domnul Dumnezeul tău..., să nu ai alţi dumnezei afară de mine» (Exod 20, 2—3). Prin această poruncă religia Vechiului Testament găseşte, după căutări îndelungate, o relaţie satisfăcătoare între om şi Dumnezeu materializată printr-un sistem de ofrande şi sacrificii care caracterizează multe religii în stadiul lor primar. Acest stadiu este, însă, depăşit într-o perioadă mai tîrzie, cînd accentul nu se mai pune pe cult, ci pe trăirea intimă, personală a relaţiei om-Dumnezeu în viaţa cea de toate zilele: «Ţi s-a arătat, omule, ceea ce este bun şi ceea ce Dumnezeu cere de la tine: dreptate, iubire şi milostivire şi cu smerenie să mergi înaintea Domnului Dumnezeului Tău!» (Miheia 6, 8).

Structura comunitară şi viaţa individuală în sînul poporului ales este conturată şi normalizată de un cod de legi care au fost descoperite de Dumnezeu. Este vorba de cele 10 porunci (Decalogul) descoperite de Dumnezeu pe Muntele Sinai, după ieşirea poporului Israel din Egipt şi trecerea lui miraculoasă prin Marea Roşie (Exod 20). Aceste legi devin valide prin referirea lor directă la Dumnezeu ca promulgator, încălcarea lor fiind pedepsită nu de oameni, ci de Dumnezeu. În acest fel, Decalogul este strămutat de sub relativismul uman, devenind adînc înrădăcinat în transcendenţă. Legile sau normele Decalogului devin *stîlpi* şi temelie pentru viaţa omului în contextul legămîntului.

Datorită importanţei pe care Decalogul a avut-o pentru comunitatea umană a Vechiului Testament şi a progresului în gîndire şi trăire pe care îl reprezintă, vom trata în cele ce urmează cîteva principii fundamentale care îl caracterizează şi implicit ajută la înţelegerea omului ca ins şi ca membru al comunităţii umane.

Caracterul unic şi special al Decalogului nu constă în valoarea intrinsecă a preceptelor morale: interzicerea omuciderilor, a adulterului, a furtului, nerîvnirea la avutul altuia, respectul faţă de părinţi. Deşi aceste precepte morale presupun un progres al condiţiilor de viaţă sociale sau culturale, ele pot fi întîlnite şi în cazul altor

tradiţii şi ţări [346]. Adevărata trăsătură caracteristică este legătura fiinţială dintre aceste precepte morale şi poruncile fundamentale religioase, ca expresie a convingerii că viaţa morală zilnică este inseparabil legată de adorarea lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, Dumnezeu cere un anumit comportament şi ţinută morală din partea omului pentru a-l ajuta în nevoile şi necazurile sale, căci voinţa divină este concentrată asupra acelor aspecte ale vieţii care din punct de vedere moral sînt bune. Decalogul este expresia unei sensibilităţi morale, ca rezultat al trăirii religioase care dă valoare incontestabil superioară vieţii umane în comparaţie cu oricare alte bunuri materiale.

Că societatea israelită a Vechiului Testament a fost şi ea organizată în clanuri şi triburi, aidoma celorlalte popoare primitive, este deja un fapt recunoscut şi îndeobşte acceptat de aproape toţi cercetătorii Vechiului Testament [347]. La baza organizării religioase şi sociale a vechiului Israel întîlnim trăsături comune organizării primitive şi mai ales ale modului de viaţă al triburilor nomade din acea perioadă. Din acest motiv, viaţa individului este evaluată în contextul comunităţii tribale, în afara căreia nu există posibilitate de existenţă. Întreaga viaţă privată poartă amprenta legilor generale care guvernează şi exercită influenţă absolută asupra lui. De exemplu, în cazul răzbunării sîngelui, cea mai vitală expresie a unităţii de clan, nu numai individul, ci întreaga comunitate este responsabilă pentru acţiunea sa (Geneză 4, 23 urm.; I Samuel 25, 33). Prin urmare, individual angajează şi membrii familiei sale în obligaţiile pe care le are faţă de clan (Geneză 42, 37 urm.).

În cazul poporului Israel gîndirea şi Weltanshauung-ul tribal au ajutat la formarea unei relaţii de solidaritate sub noua lege a Legămîntului sinaitic, acesta fiind elementul de unitate spirituală şi fiinţială sub care poporul îşi ducea viaţa. Odată cu stabilirea în Canaan, vechile atitudini tribale au început să fie revizuite şi chiar înlocuite. Clanul începe să fie înlocuit cu alte comunităţi săteşti sau urbane. În clipa în care civilizaţia urbană începe să progreseze, vechile legături sociale devin învechite şi sînt abandonate. Protecţia individului nu mai cade în sarcina clanului ci a curţii locale; mai mult, chiar, regele poate să intervină în cazuri individuale (II Samuel 14, 5 urm.; II Regi 8, 6; 4, 3). Legămîntul nu mai prevede decît pedeapsa celui vinovat, fără repercusiuni asupra familiei sale. Familia celui vinovat este pedepsită doar în cazul în care acesta a încălcat legea sacră sau pentru crimă de înaltă trădare (Iosua 7, 24 urm.; I Samuel 22, 12 urm.; II Regi 9; 26). Aici intervin, însă, motive care privesc concepţia tabuistă de întinare a familiei prin şeful ei (Deuteronom 22, 8; cf. II Samuel 20, 14 şi 21), precum şi prezumţia că familia a fost complice (Deuteronom 13, 7 urm.). În general, sub noua lege se pune accent valoric mai mare pe viaţa umană. Sclavul este protejat împotriva abuzurilor inumane (Exod 21, 20 şi 26 urm.), şi este considerat ca fiinţă umană. În cazul accidentelor fatale unde partea responsabilă este doar indirect vinovată, cum ar fi, de exemplu, omorîrea unui copil de către un taur, pedeapsa nu mai este efectuată în baza legii talionului indirect prin uciderea unuia din copiii părţii vinovate (Exod 21, 31 şi mai precis Deuteronom 24, 16). De altfel, legea talionului făcea parte din concepţia de clan şi consta mai mult

346. Ne gîndim la Babilon şi Egipt. Vezi: *The Egyptian Book of the Dead*, cap. 125: «The Confession before the Judges of the Dead», în Pritchard, J. B., Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, ed. a 2-a, Princeton, 1955, p. 34 şi urm. şi «The Babylonian Shurpu Series of Adjurations», în Gressmann, H., Altorientalische Texte zum Alten Testament, ed. a 2-a, 1926, p. 324 şi urm.

347. J. de Fraine, *Individu et société dans la religion de l'Ancien Testament*, în «Biblica», vol. 33/1952, p. 1952; Hans Walter Wolf, *Anthropologie des Alten Testaments*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1973.

într-o lege a retribuției decît a răzbunării, cum a fost îndeobște prezentată. Acolo unde infracțiunea sau crima depășea persoana celui vinovat, pedeapsa era suportată de cineva din familie sau de servitori și cu scopul de a se repara greșeala. Numai familia putea fi penalizată în acest fel [348]. De fapt, legea iudaică respinge brutalitatea ca pedeapsă a părții vinovate. Spre deosebire de legea asiriană care prevedea mutilări corporale ale părții vinovate [349], în legea iudaică se face simțită o ușurare a pedepselor ca rezultat al schimbării concepției față de crimă. Omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și, prin urmare, chiar atunci cînd este pedepsit trebuie să se țină cont de valoarea și de dreptul la viață care i s-a dat [350].

Este adevărat că distincția dintre omul liber și sclav este menținută, dar sclavul este pus și el sub protecția legii: un tratament prea sever dă victimei dreptul la emancipare iar uciderea sclavului atrage după sine pedepse aspre (Exod 21, 26 urm.; 20).

În ceea ce privește relația dintre sexe, întîlnim o destindere remarcabilă. Soțul nu are voie să-și vîndă soția ca sclavă; la fel se întîmplă și în cazul sclavei care este concubină (Exod 21, 7 urm.; Deuteronom 21, 14). Totuși, mentalitatea generală față de căsătorie și problemele ei rămîne aceeași ca în toată lumea antică.

Iudaismul talmudic păstrează aceleași principii de bază stabilite de Lege; astfel, dreptul la viață nu este un simplu act prin care se garantează doar securitatea vieții, ci oferă pază și siguranță împotriva oricărei primejdii care amenință viața. Simpla ridicare a mîinii împotriva aproapelui este considerată infamie: «Cel care ridică mîna împotriva aproapelui său, chiar dacă nu l-a lovit, este numit om rău» [351]. În semn de respect față de viața umană și integritatea corporală a omului, Talmudul interzice înșelăciunea și ura. Acestea sînt, de altfel, interdicții preconizate de Legea Vechiului Testament: «Să nu furați și să nu mințiți, nici să nu vă înșelați unii pe alții» (Levitic 19, 17).

În contextul dreptului la viață se înscrie și libertatea umană. Acest drept este prezent și în Vechiul Testament și este considerat ca rezultat al unității ontologice a omului și a egalității lui în fața lui Dumnezeu: «De aș fi nesocotit dreptul slugii sau slujnicei mele, cînd se certau cu mine, ce aș putea să fac, cînd se ridică Dumnezeu? Ce aș putea răspunde cînd pedepsește El? Cel ce m-a făcut pe mine în pîntecele mamei mele, nu l-a făcut și pe el? Oare nu ne-a întocmit același Dumnezeu în pîntecele mamei?» (Iov 31, 13—15). Talmudul își bazează concepția despre relația dintre stăpîn și sclav pe același principiu. Era interzis să ceri sclavului să îndeplinească munci degradante sau o muncă inutilă. Un sclav bolnav trebuia îngrijit cu aceeași solicitudine și grijă ce i se arată unui om liber. Într-ajutorarea nu este limitată doar la membrii poporului iudeu. A ajuta pe cineva în necaz este o lege universală și include nu numai pe cei străini de poporul iudeu, dar și pe dușmani: «Chiar dacă dușmanul tău s-a sculat devreme să te ucidă și dacă vine flămînd și însetat la casa ta, dă-i mîncare și băutură» [352]. Întrajutorarea este considerată ca fiind un element

348. Danbe, D., *Studies in Biblical Law*, 1947, p. 154—189.
349. *Altassyrische Gesetze*, paragraf 7, 18—21; 40; 44.
350. Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, p. 78—79.
351. Talmud Sanhedrin 58 b., apud: Isidore Epstein, *Judaism. A Historical Presentation*, Penguin Books, retip. în 1964, p. 146.
352. Midrash on Proverbs 25, 21, apud: Isidore Epstein, *op. cit.*, p. 150.

integral al dreptății și de aceea nu trebuie să conțină aspecte de nedreptate. Este interzis să facă milostenie acel stăpîn care nu plătește servitorilor săi cît se cuvine [353].

Milostenia și grija sînt atitudini care nu trebuie limitate doar la oameni, căci întreaga natură este demnă de considerație (Proverbe 12, 10). Însuși Vechiul Testament interzice, de exemplu, distrugerea plantelor și animalelor (Deuteronom 20, 19—20; Proverbe 12, 10).

Toate aceste atitudini față de semenii noștri și față de lumea înconjurătoare sînt, însă, depășite de porunca biblică a dragostei: «Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți» (Levitic 19, 18). Această poruncă include pe toți oamenii fără deosebire de crez sau rasă: «Dacă un străin vine să locuiască împreună cu voi în țara voastră, să nu-l asupriți... să-l iubiți ca pe voi înșivă...» (Levitic 19, 33—34). Deosebirea care se face între un iudeu și un străin are doar aspect religios. Din punct de vedere social și economic, nu este nici o deosebire între ei: «O singură lege și o singură poruncă să fie atît pentru voi cît și pentru străinul care locuiește printre voi» (Numeri 15, 16). Legea este, deci, una și aceeași pentru toți. Supremul judecător rămîne Dumnezeu: «... Dumnezeu este Cel care face dreptate...» (Deuteronom 1, 17).

Aceeași atitudine față de străini e păstrată și în Talmud: «Să fii unul din ucenicii lui Aaron, care iubește pacea și caută pacea, care iubește pe oameni și îi aduce aproape de Lege», spunea Hillel [354].

Să ne întoarcem, însă, în perioada Vechiului Testament, cînd poporul Israel revenea din robia babilonică (538 î.Hr.) și încerca să-și refacă comunitatea și viața în cadrul acestei comunități.

După cucerirea Babilonului de către Cyrus (538 î.Hr.), poporul Israel aflat în captivitatea babiloneană primește libertatea și dreptul de a se întoarce acasă. Deși un număr destul de mare a rămas în Babilon, totuși majoritatea covîrșitoare se reîntoarce sub conducerea lui Zorobabel și Iosua. La sosirea în Ierusalimul distrus, primul lucru pe care îl fac e să ridice un altar pe ruinele Templului pentru a mulțumi lui Dumnezeu. Reconstrucția Templului se face cu un secol mai tîrziu la îndemnul profeților Hagai și Zaharia. Sub conducerea lui Ezra și Neemia, are loc organizarea socială și reînnoirea spirituală a communității izraelite prin înființarea unui stat teocratic. Orînduirea acestui nou stat se baza pe aceleași principii emise de Legămîntul sinaitic care primește, însă, nuanțe extrem de legaliste, întrucît accentul a început să se pună pe îndeplinirea obligațiilor externe, vizibile față de om și față de Dumnezeu (Neemia 9, 38 — 10, 39). Personajele principale ale societății sînt preoții ca reorganizatori ai credinței, pe baza Legii, care se concentra în special asupra ritualului: ce este curat și necurat, purificări, ispășiri de păcate, prohibiții etc. Tot în această perioadă comunitatea iudaică devine o națiune exclusivistă din punct de vedere religios, dar și din punct de vedere rasial și, deci, social [355].

Acest lucru nu a putut, însă, preveni infiltrarea unor influențe străine, mai ales grecești, în gîndirea iudaică, elemente care au schimbat conceptul tradițional israelit despre natura omului și idealurile sale. Accent deosebit se pune asupra educației și instruirii personale. Perioada elenistă este caracterizată de o acută fărîmițare a comunității iudaice în secte și grupări politice [356], deși în esența sa poporul iudeu

353. Yalkut Shimeoni, *Proverbs*, 947, în Isidore Epstein, *op. cit.*, p. 152.
354. *Ethics of the Fathers*, 1, 12, citat după I. Epstein, *op. cit.*, p. 155.
355. Pentru detalii: John B. Noss, *Man's Religions*, ed. a 3-a, The Macmillan Company, New York, 1963, p. 544—551.
356. W. Eichrodt, *op. cit.*, p. 261.

își păstrează integritatea, și aceasta mai ales datorită credinței sale în Dumnezeu, a temerii de Dumnezeu și mai presus de toate a dragostei de Dumnezeu. Aceste sentimente sînt mărturii ale conștiinței separării omului de Dumnezeu, dar și ale pogorămîntului pe care Dumnezeu îl face față de om prin promisiunea de a trimite un Mîntuitor care să izbăvească poporul din starea de păcate și de moarte. De altfel, întreaga dezvoltare religioasă a acestei perioade devine pronunțat eshatologică, cu accente naționaliste mesianice. Acest lucru îl vom prezenta în detaliu în capitolul următor, în care vom trata despre concepția eshatologică în iudaism.

Perioadele pînă la sfîrșitul antichității și întregul ev mediu se caracterizează mai ales prin nesiguranță și căutare. Elaborarea scrierilor cabaliste și talmudice constituie o încercare de a da coeziune și identitate unui popor împrăștiat pe întreaga suprafață locuită a globului. Elementul care păstrează unitatea poporului evreu rămîne totuși Legea Vechiului Testament, care este păstrată cu sfințenie ca punct de referință în istoria acestui popor.

În contemporaneitate, comunitatea evreiască încearcă să-și regăsească echilibrul social, cultural și religios prin reînvierea tradițiilor clasice ale Legii Vechiului Testament. Deși secularizarea se face simțită și în sînul acestui popor, se dă încă posibilitatea păstrării legilor religioase prescrise de Lege. Sînt respectate legile alimentare biblice și rabinice în instituțiile publice. Căsătoriile sînt făcute în conformitate cu legea tradițională [357].

În Republica Socialistă România, comunitatea evreiască se bucură de drepturi egale cu toți cetățenii țării, avînd totodată posibilitatea de a trăi conform normelor prescrise de Legea sacră a Vechiului Testament.

COMUNITATEA UMANĂ ÎN CREȘTINISM

Atunci cînd se vorbește despre comunitatea umană în creștinism, trebuie să se țină seamă în primul rînd de specificul credinței creștine care rezultă din întruparea lui Iisus Hristos. Căci actul întrupării lui Iisus Hristos a adus cu sine învățătura dogmatică care să structuralizeze conținutul comunității umane, dar mai ales principiul fundamental ontologic al unității vizibile și spirituale ființiale a acestei comunități.

În general, comunitatea creștină este cunoscută sub numele de *Biserică — ekklisia*, mai ales atunci cînd prin Biserică înțelegem adunarea celor care cred în Hristos, și aceasta ca definiție comună pentru toate confesiunile creștine. În Ortodoxie se depășește această sferă, aducîndu-se o nouă dimensiune teandrică, înțelegîndu-se prin Biserică «comunitatea celor împreună sădiți în Hristos» [358]. În această perspectivă, membrii Bisericii sînt înglobați într-o împreună-creștere ființială cu Hristos și numai de aceea pot forma Biserica. Fiecare membru al Bisericii trebuie să spună ca și Sfîntul Apostol Pavel: «De toate m-am lipsit și pe toate le socotesc gunoaie, ca să dobîndesc pe Hristos» (Filipeni III, 9), și să mărturisească aceeași conștiință a unității lor cu Hristos: «Acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Galateni III, 20).

357. Pentru detalii: Isidore Epstein, *Judaism*, p. 319—323; John B. Noss, *Man's Religions*, p. 579—585.

358. Stăniloae, D., *Transparența Bisericii în viața sacramentală*, art. în «Ortodoxia», an. XXII, nr. 4. oct.—dec., 1970, p. 501.

Biserica, și înțelegem prin aceasta aspectul ei de comunitate umană și nu cel de comunitate ierarhică liturgică, nu poate fi gîndită în afară de Hristos și Duhul Sfînt. Aceasta înseamnă că Biserica nu este ceva ce se rezumă doar la această lume. Desigur că ea este luată din sînul acestei lumi și trăiește în lume, dar ea este mai ales pentru lume. Astfel, Biserica nu poate fi redusă doar la aspectul ei pămîntesc cu implicațiile ei umane fără a abandona natura ei adevărată care o deosebește de o societate sau grupare umană oarecare.

Primirea ca membru în cadrul Bisericii sau al comunității creștine se face în urma săvîrșirii Sf. Taine a Botezului, prin care cel botezat se «împreunează cu Hristos», după ce în prealabil i s-a cerut să se lepede «de satana și de toate lucrurile lui». Această Sf. Taină a Botezului mijlocește întemeierea unei relații personale a celui botezat cu Hristos și prin Hristos cu toți cei care au fost la rîndul lor botezați și s-au lepădat de satana și lucrurile lui. Rugăciunile și actele preotului sînt un dialog cu Dumnezeu pentru primirea celui ce se botează în relație personală cu El. Biserica, sau comunitatea celor ce se află de mai înainte sădiți în Hristos, se roagă lui Hristos la Botez, pentru ca El să-l sădească și pe cel ce se botează acum cu El însuși și împreună cu ea «să-l facă părtaș morții și învierii lui Hristos, Dumnezeul nostru» [359].

Odată devenit creștin, omul depășește sfera existenței păcătoase și intră într-o comunitate ființială în care nu primează individul ca entitate separată, ci ca persoană umană integrată în unitatea naturii, înțelegînd prin aceasta unitatea dintre trup și suflet, adică persoana umană în totalitatea ei, și unitatea cu semenii, cu aproapele, prin identificarea cu ei și cu Hristos. Întruparea lui Iisus Hristos stă la baza acestei unități a naturii, iar Pogorîrea Duhului Sfînt este afirmarea multiplicității persoanelor umane în cadrul Bisericii ca societate. De altfel, Biserica este extensiunea socială a lui Hristos cel Înviat. Starea actuală a membrilor Bisericii nu e identică cu starea de acum a lui Hristos cel Înviat, care este ținta finală, ci de la Hristos cel personal, care se află în drum de realizare a împăcării și desăvîrșirii supreme a omului. Hristos cel personal se află în fiecare din noi, chiar și în cel mai umil dintre oameni; de aici și grija ce trebuie să o avem față de fiecare din semenii noștri: «Adevărat, zic vouă, întrucît ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut» (Matei XXV, 40). Această identificare a aproapelui cu Hristos este ideea fundamentală care stă la baza comunității creștinilor ca trup al lui Hristos. Fiecare creștin se vede pe sine ca o «piatră vie» (I Petru II, 5) a trupului mistic al lui Hristos. Comunitatea creștină este fondată pe porunca iubirii, care are două obiective precise: iubirea de Dumnezeu și iubirea față de aproapele: «Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău cu toată inima ta și

359. Stăniloae, D., *op. cit.*, p. 503.

cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău. Aceasta este întîia și cea mai mare poruncă. Iar a doua, asemenea acesteia : Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți. În aceste două porunci se cuprinde toată legea și proorocii» (Matei XXII, 37—40).

Prin dragostea față de Dumnezeu, creștinul se dăruiește trup și suflet Creatorului, Stăpînului, Părintelui și Binefăcătorului său suprem, iar prin săvîrșirea voii Lui se nevoiește să primească prin har, credință și fapte bune, asemănarea chipului slavei Sale, pentru că rîvnește să moștenească locul de-a dreapta și unirea veșnică cu El, la Parusie.

Iubirea față de aproapele este dimensiunea orizontală a iubirii față de Dumnezeu. Această iubire, care pune pe aproapele la același nivel ontologic cu noi înșine, se răsfrînge direct și asupra noastră ; ea este sinceră, dezinteresată și deplină, introducînd în relațiile interumane regula de aur a Mîntuitorului expusă în Predica de pe Munte : «Tot ce voiți să vă facă vouă oamenii, faceți-le și voi la fel ; căci în aceasta este cuprinsă legea și proorocii» (Matei VII, 12). Porunca iubirii față de aproapele este rezultatul identificării mistice a lui Hristos cu cei care sînt «sădiți» în El. Ea atîrnă în cumpăna judecății celei drepte (Matei XXV, 34—40) ca principalul criteriu moral pentru împărțirea tuturor oamenilor în buni și răi, în mîntuiți și condamnați, în fericiți și nefericiți.

Noțiunea definitorie a comunității creștine este, deci, iubirea față de aproapele : «Porunca nouă dau vouă : să vă iubiți unul pe altul. Precum v-am iubit Eu pe voi, așa să vă iubiți și voi unul pe altul. După aceasta vor cunoaște toți că sînteți ucenicii Mei, de veți avea dragoste între voi» (Ioan XIII, 34—35).

Porunca iubirii față de aproapele nu are un caracter static, pasiv. Ea solicită întreaga efuziune a inimii concretizată în fapte bune : «Căci de vor fi fratele sau sora goi și lipsiți de hrana de toate zilele și le va zice cineva din voi : Mergeți în pace, încălziți-vă și vă săturați, și nu le-ar da cele de trebuință trupului, ce folos ar fi ?» (Iacob II, 15—16) ; «Prin aceasta am cunoscut iubirea, că El și-a pus sufletul său pentru noi ; și sîntem datori să ne punem sufletul pentru frați. Iar cine are bogăția lumii și se uită la fratele său, care este în nevoie, și își închide inima față de el, cum rămîne acela în dragostea lui Dumnezeu ? Copiii mei, să nu iubim cu cuvîntul, nici cu limba, ci cu fapta și cu adevărul» (I Ioan III, 16—18). În felul acesta, legea, care guvernează comunitatea creștină la nivel social, devine o normă precisă, cu un conținut obiectiv precis, care implică cunoașterea drepturilor și nevoilor aproapelui și solidaritatea, comuniunea și chiar identificarea cu el în satisfacerea acelor drepturi și nevoi, chiar înainte de a satisface nevoile proprii. Această atitudine izvorăște din convingerea prezenței și identificării mistice a lui Hristos cu semenii noștri.

Din punct de vedere soteriologic, împlinirea iubirii față de aproapele își are ponderea sa în procesul de mîntuire. La Dumnezeu nu ajungem ca inși singulari ci în frățietate cu semenii și prin ei. Mîntuirea devine un act de solidarizare cu semenii în efortul nostru spre desăvîrșire : «Iubiților, să ne iubim unul pe altul, pentru că dragostea este

de la Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu. Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este iubire» (I Ioan IV, 7—10) ; «Pe Dumnezeu nimeni nu L-a privit vreodată ; dar dacă ne iubim unul pe altul, Dumnezeu rămîne în noi» (I Ioan IV, 12 ; cf. IV, 16).

În viziunea creștină viața în comunitate reprezintă un proces continuu de depășire a condiției date, prin eforturi intense de urmare a lui Hristos, în scopul mîntuirii și al unirii ultime cu El. Procesul acesta este caracterizat de un act efectiv de simultaneitate, în care se conjugă și corelează strădaniile omului spre perfecțiune cu activitatea sfințitoare a lui Hristos prin Duhul Sfînt. De aceea, «pentru a ne uni cu Hristos, spune un scriitor bizantin din secolul al 14-lea, va trebui să trecem prin toate cîte a trecut El, să răbdăm și să suferim și noi cît a răbdat și a suferit El... Căci într-adevăr noi de aceea ne botezăm, ca să ne îngropăm și să înviem împreună cu El ; de aceea ne și ungem cu Sfîntul Mir, ca să ne facem părtași Lui prin ungere împărătească (ce ne dă puterea să fim apărați de patimi), a îndumnezeirii și, în sfîrșit, de aceea mîncăm hrana cea preasfîntă a Împărtășaniei și ne adăpăm din dumnezeiescul potir, pentru ca să ne cuminecăm cu însuși trupul și sîngele pe care Hristos și le-a luat asupră-și din pîntecele Fecioarei. Așa că, la drept vorbind, noi ne facem una cu Cel ce s-a întrupat și s-a îndumnezeit, cu Cel ce a murit și a înviat pentru noi» [360].

Această conlucrare cu Hristos cel ceresc în scopul mîntuirii, al eliberării de sub robia păcatului și al unirii progresive cu Hristos este un act de totală dăruire lui Dumnezeu. El implică o adeziune deplină din partea omului, o coactivare cu puterea sfințitoare a Harului divin, după cum mărturisește un alt Sfînt Părinte al Bisericii noastre : «Voința omului este o condiție esențială, căci fără ea Dumnezeu nu face nimic» [361]. Începutul creșterii spirituale este convertirea, ceea ce reprezintă un act al voinței umane prin care omul se întoarce spre Dumnezeu renunțînd la viața de păcat și la pasiunile păcătoase care sînt accidențe ale vieții empirice. Acest act de renunțare la lume este clădit mai departe prin Sfintele Taine, în care ni se dăruiește puterea specifică necesară, spre creștere și unire tot mai profundă cu Hristos. Astfel, se întărește tot mai mult unitatea și coeziunea comunității creștine, pe de o parte, și se dă omului pe de altă parte posibilitatea de a progresa spre statura «omului perfect», spre îndumnezeirea sa : «Dacă pentru aceea s-a făcut iFu al Omului și om, Dumnezeu-Cuvîntul, Fiul lui Dumnezeu și Tatăl, ca să facă dumnezei și fii ai lui Dumnezeu pe oameni, să credem, deci, că vom ajunge și noi acolo unde este acum însuși Hristos, capul întregului trup (Coloseni I, 18) care s-a făcut pentru noi Înaintemergător la Tatăl (Evrei VI, 20), prin aceea ce este cu noi. Căci în adunarea dumnezeilor, adică a celor ce se mîntuiesc, va sta Dumnezeu în mijloc (Psalm LXXXI, 1) nemaifiind nici o distanță între El și cei vrednici» [362].

---

360. Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, trad. de T. Bodogae, Sibiu, 1946, p. 26—27.

361. Sf. Macarie din Egipt, *Omilii spirituale*, XXXVII, 10, P.G. XXXIV, 757 A.

362. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, II, 25, în «Filocalia», trad. de D. Stăniloae, vol. II, Sibiu, 1948, p. 175.

Întîlnim expus aici întregul act divin de ridicare a omului la Dumnezeu, prin îndumnezeire, după exemplul lui Hristos ; de comuniune ultimă a oamenilor între ei și a tuturora la un loc cu Dumnezeu.

Prin Botez ni se dă un nou statut evidențiat printr-o «nouă naștere» în Hristos, ceea ce este un dar divin independent de voința noastră [633], și devenim astfel «teocentrici», în sensul că recîștigăm menirea noastră originală, care este, însă, eshatologică și tainică, întrucît ni se dă posibilitatea să participăm la viața divină. Actul restabilirii la o nouă viață în Hristos este întărit printr-o nouă Sf. Taină, a Mirungerii, care imprimă celui botezat «pecetea darului Duhului Sfînt» dînd o nouă dimensiune vieții baptismale, adică, «viața în Duhul», care nu este o formă separată de trăire, ci întărește viața în Hristos într-un mod complementar, ducîndu-o spre îndumnezeirea eshatologică.

Date fiind aceste premize, credinciosul creștin este pregătit pentru noul său drum ascendent în viață. Desigur, el nu este făcut perfect și nici nu este ferit de a păcătui. Starea de la Botez este doar un început, este punctul de plecare. Datoria lui este de a progresa, de a îmbogăți viața care i s-a dat. În acest urcuș, el este ajutat nu numai de credința și faptele sale, ci și de Harul sfințitor al Duhului Sfînt, care i se acordă ca sprijin și întărire, ca prefigurare a comuniunii ultime cu Dumnezeu. Atunci cînd păcătuiește și se căiește sincer, Dumnezeu îl iartă, dîndu-i harul întăritor al iertării. Cînd își unește viața în căsătorie, în scopul procreării, Dumnezeu îi trimite Harul sfințitor al Duhului Sfînt ; iar cînd se află în clipe de durere trupească și sufletească, Taina Sfîntului Maslu este mărturia harului dătător de viață, de alinare și speranță. Peste toate acestea se ridică, însă, Sfînta Împărtășanie care reprezintă maxima și sublima apropiere de Hristos, pentru că prin ea El trăiește în noi și noi în El (Ioan VI, 56). Prin ea se realizează unirea credincioșilor cu Hristos și cu ei înșiși, ca expresie vizibilă a iubirii care ne unește.

Euharistia reprezintă Sf. Taină care îmbină în chipul cel mai desăvîrșit cărările procesului tainic de unire cu Hristos. În primul rînd ea ne pune în legătură cu Hristos : «Cel ce mîncă Trupul Meu și bea Sîngele Meu rămîne în Mine și Eu în el» (Ioan VI, 57). În al doilea rînd, Euharistia ne aduce într-o unire tainică cu celelalte mădulare formînd cu El Trupul mistic al lui Hristos, fiindcă cu toții ne împărtășim din aceeași pîine și devenim, astfel, un trup. Toți creștinii au în comun ca izvor al vieții lor suprafirești pe Hristos în Euharistie. Așadar, ne înrudim cu Hristos, dar și cu cei ce se hrănesc din același Trup și același Sînge ; ne împreunăm cu El în mod sacramental, dar și cu mădularele Lui în mod spiritual : «Voi sînteți Trupul lui Hristos și fiecare, în parte, mădularele Lui» (I Corinteni XII, 27) [364].

Coeziunea comunitară euharistică este exprimată simbolic și tainic mai ales prin Sfînta Liturghie. Ea redă ideea legăturii frățești ce există între creștini, căci prin rugăciunile ei se cere mila, harul și îndurarea

363. Nicolae Cabasila, *De vita in Christo*, II, 5.

364. Cf. Bria Ion, *Aspectul comunitar al Dumnezeiestii Euharistii*, art. în «Studii Teologice», an. XI, nr. 7—8, sept.—oct., 1959, p. 423—424.

divină pentru aproapele și pentru întreaga lume. Jertfa euharistică este strîns unită cu împărtășirea, căci ea se săvîrșește în scopul unirii creștinilor, după cum boabele de grîu sînt unite în pîine : «Pentru aceea și noi, asemănarea morții făcînd, aducem pîine și ne rugăm prin jertfa aceasta, milostiv fiind nouă tuturor, și te îndură, Dumnezeule al adevărului, și precum pîinea aceasta a fost împrăștiată deasupra dealurilor și adunată s-a făcut una, așa adună și Sfînta Ta Biserică din tot neamul, din toată țara, din toată cetatea, și satul și casa și fă-o Biserică vie și sobornicească» [365]. Pîinea euharistică și Euharistia în general prefigurează forța unității comunității creștine, iar «sărutarea păcii» rămîne «un semn al unirii sufletelor și al izgonirii oricărei vrăjmășii [366].

Comunitatea umană creștină își găsește o și mai profundă semnificație mai ales în suprema comuniune, a cărei expresie ultimă este Dumnezeu cel neapropiat și întreit în persoane, sau Treimea cea de o Ființă ; unitatea perfectă, infinită ; o monadă în treime sau o treime în monadă. Această supremă comuniune reprezintă transcendența absolută a categoriei numerice, o eliberare din confuzie și multiplicitate, dar și din singurătate. Ea nu este nici statică, dar nici dinamică, ci o stare care le transcende, o stare de comunicare a iubirii. La întrupare, Iisus Hristos a adus cu sine chipul acestei comuniuni și l-a grefat în însăși natura umană, pe care o scoate din individualism și îi dă posibilitatea de realizare în comuniune. După cum Dumnezeu se află în comuniunea persoanelor, tot așa și omul trebuie să trăiască în comuniune cu semenii. De altfel, noi am arătat că drumul spre Dumnezeu trece prin semenii noștri. De aici și rolul fundamental pe care îl are comunitatea în procesul de realizare a mîntuirii personale, subiective. În această perspectivă, comunitatea este cîmpul de realizare și valorificare a faptelor bune, ceea ce reprezintă a doua condiție subiectivă a însușirii mîntuirii.

«Desăvîrșirea religioasă nu se poate realiza singuratic, independent de obștea socială, căci numai în comunitate, credința poate fi însoțită de fapte bune, ca să rodească, prin Harul divin, mîntuirea cerească. Mîntuitorul ne spune că, la judecata din urmă, vor primi binecuvîntarea Părintelui ceresc în ceata dreptților numai cei ce s-au purtat frățește față de semenii lor mai mici de pe pămînt, pe cînd cei ce și-au închis inima față de nevoile altora, vor fi osîndiți pentru veșnicie în chinurile iadului, ca unii care lui Hristos nu i-au dat hrană, îmbrăcăminte, adăpost și slujire, la nevoie (Matei XV, 31—46). La judecata de apoi, cînd se va definitiva starea tuturor credincioșilor, sentința Dreptului Judecător va depinde, așadar, de valoarea socială a crezului lor religios, adică de contribuția fiecăruia la împuținarea suferințelor și la înmulțirea binelui în lume» [367].

365. Serapion de Thmnis, *Rugăciunea jertfei* — la Johannes Quasten, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima, Bonnae, MCMXXXV—MCXXXVII, p. 62, cit. după I. Bria, *op. cit.*, p. 424—425.

366. Sf. Ciril al Ierusalimului, *Catehezele*, trad. de D. Fecioru, București, 1943, vol. II, Cateheza IV, 1, 3 mistagogică, p. 567.

367. Nicolaescu, N., *Indatoriri sociale după Noul Testament*, art. în «Studii Teologice», an. IV, nr. 7—8, 1954, p. 347.

În acest fel, în cadrul comunității creștine umane, creștinul se simte legat de Dumnezeu, dar el nu pierde legătura cu semenii săi, cu omul, cu comunitatea din care face parte. Prin relația cu Dumnezeu el nu evadează din lumea aceasta, nu se desparte de viața actuală și de problemele ei. Hristos îi cere să-și refacă legătura cu aproapele, dacă dorește să-i devină prieten. Urmînd acest făgaș, creștinul se asociază comunității din care face parte în mod organic și activ. El trebuie să simtă legătura ființială în care este inclus în scopul preamăririi lui Dumnezeu, a mîntuirii și îndumnezeirii sale și a întregii lumi.

Spre deosebire de celelalte comunități umane, comunitatea umană creștină este grefată în sînul unei entități care depășește granițele unei simple organizații sau grupări umane structurate pe baza unei anume filozofii a vieții. Această entitate atotcuprinzătoare este Biserica. În esența ei Biserica, așa cum este trăită de credincioși, depășește fenomenologia. Ea este Trupul lui Hristos și în această funcție depășește puterea noastră de a o cuprinde. În conținutul ei, Biserica cuprinde poporul lui Dumnezeu și legămîntul tainic al acestuia ca urmare firească a Botezului. La temelia sa, Capul său, rămîne, însă, Hristos Domnul, care este legătura unificatoare, chemarea și chezășia mîntuirii. Biserica este, deci, vizibilă și invizibilă ; organizată pe temelii umane, însuflețită duhovnicește ; este spirituală și cosmică. Coeziunea credincioșilor în Biserică este credința acestora în Hristos Mîntuitorul și trăirea și lucrarea lor conform învățăturii Sale. Pînă cînd va deveni definitiv Biserică triumfătoare, ea rămîne sarea pămîntului, temelia existenței continue a lumii ; Trupul lui Hristos susține trupul lumii [368].

Aici ideea de comunitate atinge punctul culminant, deoarece comunitatea, așa cum este ea dată în Biserică, posedă o deosebită semnificație metafizică. În cadrul ei se înglobează întreaga lume, iar fundamentul ei este însuși Dumnezeul cel în Treime, dragostea lui Hristos. Concepția primitivă privind relația dintre familie, trib sau clan cu cei morți primește acum o nouă dimensiune, o formă transfigurată : comunitatea cu Dumnezeu include și pe cei morți ; legătura ființială a Bisericii se extinde, astfel, și dincolo de mormînt.

Unul din paradoxurile comunității creștine este acela că s-a născut din singurătate și din neliniște față de moarte. Hristos a fost părăsit de toți și chiar de Tatăl : «Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit ?». Din această neliniște însingurată s-a născut comuniunea. Lupta împotriva morții și a singurătății în fața morții a ieșit biruitoare. Biserica trăiește acum victoria sa și trebuie să o păstreze pînă cînd întreaga suflare umană va fi dusă în pragul vieții celei veșnice, cînd comunitatea divină va începe în întreaga ei tărie.

Prin urmare, sensul vieții comunitare în creștinism nu trebuie căutat în labirintul determinismului sociologic, ci în voia lui Dumnezeu în care

368. Cf. G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation. A Study in Phenomenology*, London, 1938, p. 266—267.

rezidă finalitatea ultimă a existenței noastre. Viața în comunitate este unul din darurile prețioase ale lui Dumnezeu : «Nu este bine ca omul să fie singur ; am să-i fac un ajutor potrivit pentru el» (Geneză II, 18), iar datoria creștinismului este să ajungă la perfecțiune, la îndumnezeire : «Fiți desăvîrșiți, precum Tatăl vostru cel din ceruri este» (Matei V, 48).

COMUNITATEA UMANĂ ÎN ISLAM

În islam viața individuală și socială a omului se desfășoară în strînsă legătură și coeziune cu credința în Dumnezeu, care este atotputernic, milostiv și îndurător. Deși islamul îl concepe pe Dumnezeu în termenii unei personalități ideale, el nu accentuează asupra necesității creșterii și dezvoltării omului spre asemănarea cu El. Islamul scoate în evidență *distanța* care separă pe Dumnezeu cel atotputernic de întreaga creație, iar gîndul că omul, ființă mărginită, ar putea să devină într-un fel oarecare asemenea lui Dumnezeu sau să ajungă la cunoașterea naturii divine în contextul unei cunoașteri supreme și chiar a vieții umane este considerat blasfemie.

Mohamed a început să reformeze viața triburilor arabe în sensul îmbunătățirii vieții lor morale și a instaurării unei coeziuni și unități naționale, sub sceptrul Atotputernicului Allah, care cere supunere necondiționată : căci «El este iertător și îndurător» cu cei care i se supun. Astfel, Mohamed înlătură, nu fără greutăți, sistemul tribal și izbutește să înlocuiască vechile obiceiuri tribale și familiale unind pe arabi într-o frățietate de credință și practici care depășesc cu mult relațiile tribale. Căci în lumina noii sale învățături fiecare credincios, supus lui Allah, devine aproape și frate pentru toți ceilalți din comunitate. În mintea lui Mohamed, islamul s-a născut ca frățietate locală, ca apoi să devină o frățietate universală, iar între membrii ei bunătatea și dreptatea să fie ceva mai mult decît un simplu obicei sau lege. Deși Mohamed nu a reușit să realizeze pe deplin acest ideal, el a avut totuși succes în ceea ce privește practicarea ospitalității și protecției, mai ales în contextul nemiloaselor practici ale răzbunării. Răzbunarea individuală este înlocuită prin pedepse legale. Totuși, trebuie să menționăm că în cazuri sporadice răzbunarea este permisă, dar sub forme mai îndulcite. Mohamed a stimulat o atitudine mai nobilă față de viața umană interzicînd practica inumană de ucidere a fetelor la naștere.

În general, viața credinciosului musulman, atît cea individuală cît și cea socială, are la bază cinci principii imuabile, sau *stîlpi* ai credinței : *shahada* — Mărturisirea credinței ; *salat* — rugăciunea ; *zakat* — milostenia ; *saum* — postul ; și *hajj* — pelerinajul.

a. Shahada — mărturisirea credinței este fundamentul și condiția principală a tuturor celorlalte obligații. Obligația de bază a fiecărui credincios este să cunoască absoluta suveranitate a lui Dumnezeu peste viața umană și supunerea necondiționată față de voința absolută a lui Dumnezeu. Islamul înseamnă supunere : «Dumnezeul vostru este un Dumnezeu unic. Deci, supuneți-vă Lui !» [369]. În acest fel religia și credința implică un sentiment de dependență și de acceptare necondiționată a ceea ce Dumnezeu în înțelepciunea sa atotștiutoare a orînduit dintru început. Supunerea față de Dumnezeu dă un sentiment de absolută siguranță [370], care tinde, însă, să devină un fel

369. Coran 22, 35. 370. Coran 9, 130.

de fatalism ce retează orice avînt uman. «Ma sha Allah» și «In sha Allah» sînt expresii permanente pe buzele credincioșilor musulmani și, deși ele înseamnă «Ceea ce Dumnezeu a voit» și «Dacă Dumnezeu voiește», pentru cel care le pronunță ele înseamnă «nu pot face nimic».

În totalitatea învățăturilor sale islamul susține o atitudine activă față de viață. Prima datorie a omului este aceea de a se supune voinței de nepătruns a lui Dumnezeu pe pămînt. Astfel, el își conduce aderenții săi în viață, dîndu-le sfaturi sub forma unor revelații din partea lui Dumnezeu, pentru a rezolva orice problemă majoră cu care sînt confruntați.

În contextul mișcării sufiste întîlnim noi nuanțe date acestui prim stîlp: mărturisirea lui Dumnezeu prin meditație și tăcere. Această mărturisire este de fapt «o slujire a lui Dumnezeu» [371] printr-o continuă meditare asupra persoanei lui Allah. Pe la sfîrșitul secolului al 8-lea mărturisirea meditativă a credinței în Dumnezeu este îmbogățită de o nouă nuanță sentimentală, aceea a iubirii. Iată ce spunea în acest context, Rabi'a (m. 810), o femeie mistică din Basra, protagonista acestui nou fel de mărturisire a credinței în Dumnezeu: «Te iubesc cu două iubiri: iubirea ținînd la propria mea fericire și iubirea cu adevărat vrednică de Tine. Cît privește această iubire a fericirii mele, ea constă în a mă îngriji să nu mă gîndesc decît la Tine și la nimeni altul. Și cît despre acea iubire vrednică de Tine, ea dorește ca vălurile ce Te ascund să cadă și să Te văd. Nici o slavă pentru mine, nici în una nici în alta, ci slavă Ție pentru aceasta și pentru aceea» [372].

Noile nuanțe care au îmbogățit *shahada* nu i-au alterat, însă, conținutul, acesta rămînînd același în contextul celor mai ascetice practici sufiste. Ele au ajutat doar la aprofundarea datului revelat și la clarificarea mărturisirii de credință cît mai mult posibil.

b. Salat — rugăciunea. — Rugăciunea este un act obligatoriu în sensul că prin ea credinciosul recunoaște suveranitatea lui Dumnezeu, dependența sa de el și apoi calitatea de profet singular a lui Mohamed, adică singurul trimis direct al lui Dumnezeu. Există anumite rugăciuni prescrise care trebuie spuse de cinci ori pe zi, la intervale stabilite prin tradiție și pe un loc curat (de aici folosirea covoarelor pentru rugăciune). Respectarea orelor de rugăciune este o datorie esențială, iar nerespectarea lor duce la înlăturarea din comunitate. Kenneth Cragg [373], accentuează asupra caracterului de «îndatorire religioasă» a rugăciunii în islam. După opinia sa, rugăciunea în islam nu a apărut din considerații psihologice legate de valoarea repetării ei, deși scriitorii moderni accentuează și acest aspect [734], și nici nu o consideră ca o revărsare a devoțiunii personale, un exercițiu religios în intenția sa, de căutare a lui Dumnezeu. De asemenea, ea adică rugăciunea, nu este nici exprimarea unei nevoi spirituale izvorîtă din aspirația după Dumnezeu sau dragostea de Dumnezeu. *Salat* — rugăciunea este îndeplinirea unei îndatoriri statutare, este un omagiu adus lui Allah, o împlinire a ceea ce Dumnezeu a cerut credincioșilor săi. În acest fel, *salat* este recunoașterea și întîlnirea credinciosului cu măreția divină care îl sfințește, aruncînd asupra lui mantia sa ocrotitoare.

371. Dominique Sourdel și Janine Sourdel Thomine, *Civilizația islamului clasic*, trad. în rom., de Eugen Filotti, Editura Meridiane, București, 1975, vol. I, p. 182. 372. *Ibidem*, p. 183.
373. *The Dome and the Rock. Jerusalem Studies in Islam*, London, S.P.C.K., 1964, p. 183.
374. Vezi: Syed Amir Ali, *The Spirit of Islam*, p. 162.

În tradiția islamică orele de rugăciune sînt legate de ascensiunea la cer a lui Mohamed, care înainte de a săvîrși acest act ar fi spus: «O, Bilal, împrospătează-ne cu chemarea la rugăciune» [375].

c. Zakat — milostenia. — Zakat este *stîlpul credinței* care întruchipează în contextul unor obligații religioase și sociale datoria explicită față de aproapele ca manifestare exterioară a credinței și supunerii față de Dumnezeu. Milostenia este una din virtuțile cele mai frecvent scoase în relief de către Coran, căci prin milostenie o persoană nu ajută numai pe alții, dar implică și spiritul negării de sine, în speranța, este adevărat, a cîștigării de comori nu pe pămînt ci în ceruri. Mohamed însuși a practicat milostenia, mai ales în primii ani ai carierei sale de profet la Mecca, cînd a vorbit adesea împotriva bogaților.

În decursul timpului, zakat a desfășurat un rol important în dezvoltarea comunității islamice, căci primirea de milostenie din partea noilor credincioși pecetluia aderiunea lor la noua credință. Sura a doua, a Vacii, care tratează pe larg problema milosteniei, spune că aceasta nu trebuie făcută din vanitate sau cu mîndrie. Ea trebuie făcută în ascuns și fără zgîrcenie, căci Dumnezeu vede toate și va răsplăti fiecăruia după cît a dat și după felul în care a dat [376]. Același pasaj condamnă cămătăria, căci cămătăria înseamnă a folosi spre folosul tău situația critică a altuia, în timp ce zakat înseamnă a ajuta pe cineva pe cheltuiala ta proprie. Orice milostenie trebuie făcută cu frică de Dumnezeu.

Milostenia a fost limitată, însă, doar la membrii comunității islamice. Ea a constituit un factor major de coeziune, un mijloc de supraviețuire în primii ani și a triumfat în perioada de înflorire a comunității musulmane din Mecca și Medina. Zakat este astfel un stîlp care sprijină intrarea islamului în istorie [377].

d. Saum — postul. — Acest «stîlp» privește mai mult viața personală a credinciosului musulman. Postul a fost impus ca metodă de disciplină individuală, dar și pentru a învăța pe cei bogați ceea ce simt săracii. Perioada cea mai îndelungată prescrisă pentru post este Ramadan, luna a 9-a din calendarul solar musulman.

Postul a fost și este considerat ca practică ascetică, observat de cei pioși pe perioade mai îndelungate. În general, nu este recomandat postul îndelungat pe motiv că slăbește trupul. În timpurile moderne postului i s-au dat și explicații medicale.

e. Hajj — pelerinajul. — Fiecare credincios sau credincioasă musulmană trebuie să facă cel puțin o dată în viață un pelerinaj la Mecca. Aceasta este o îndatorire înscrisă în Coran [378] și este respectată cu sfințenie de aproape toți credincioșii musulmani. Caravane de pelerini s-au îndreptat și încă se îndreaptă spre Mecca din toate părțile lumii islamice. Adeseori călătoria este foarte primejdioasă, pelerinii fiind amenințați de tîlhari, foame sau epidemii. Pentru a compensa și a da curaj celor care doresc să facă drumul la Mecca, se vehiculează ideea că cel care moare în timpul pelerinajului este considerat martir, shahid.

Mulți dintre pelerini vizitează, cu ocazia pelerinajului la Mecca, și mormîntul Profetului de la Medina. La întoarcere aduc cu ei apă din fîntîna din Zamzam, care a izvorît cîndva la rugăciunea lui Hagar.

375. Annemarie Schimmel, *Islam*, în «Historia Religionum», vol. II, p. 150—151.
376. Coran 2, 263—277.
377. Cf. Kenneth Cragg, *op. cit.*, p. 50. Pentru detalii asupra acestui subiect și asupra implicațiilor sociale, economice și politice în timpurile moderne și în zilele noastre, vezi: Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret*, New York, Oxford University Press, 1956, p. 140—172. 378. Coran 3, 91.

Ca structură, pelerinajul meccan păstrează modelul ultimului drum sau ultimei călătorii făcută de Mahomed la Mecca în anul 632, înainte de moartea sa.

Ideile care stau la baza acestui «stîlp» sînt mai multe. Amintim doar că pelerinajul este un act de curățire spirituală. Însă dincolo de acest act de curățire spirituală, el reprezintă simbolul unității musulmane, o experiență vie a unui commonwealth spiritual care nu poate fi întîlnit în nici o altă religie [379].

După cum am văzut, comunitatea musulmană este bazată pe principii unificatoare: totul pentru comunitate și idealurile sale în supunere față de Dumnezeu. Această coeziune comunitară își are la bază credința în unitatea ființială a oamenilor. Cu ocazia «Pelerinajului de adio», Mahomed spunea următoarele: «O, bărbați, Domnul vostru este Unul, iar Tatăl vostru Unu este; cu toții sîntem fiii lui Adam, iar Adam a fost făcut din țărînă. Cei mai pioși dintre voi sînt cei mai cinstiți de către Dumnezeu. Un arab nu are ascendență asupra unuia care nu este musulman arab decît prin pietatea sa» [380].

f. **Mai există un al șaselea «stîlp» numit jehad sau războiul sfînt.** Acest stîlp este, însă, recunoscut doar de kharijiți. Legea mahomedană a considerat războiul sfînt ca una din datoriile fundamentale ale califului. Ea nu este o obligație personală, ci cuprinde în intenția ei întreaga comunitate. Potrivit legilor războiului sfînt, este permisă încheierea unor acorduri de pace cu creștinii și păgînii doar pentru perioade de cîte 10 ani. Aceste armistiții pot fi reînnoite, deși, ca regulă generală, războiul sfînt nu trebuie să fie întrerupt pînă cînd întreaga lume nu va fi supusă islamului.

După cum se poate vedea din cele de mai sus, pentru un musulman adevărat religia este legea care controlează și normalizează întreaga viață a omului sub toate aspectele ei. Ea normalizează relația insului și a comunității cu Dumnezeu, relația insului cu comunitatea, dar și relația comunității musulmane cu cei din afara ei. În acest fel, întreaga viață se desfășoară într-o legătură indestructibilă cu religia, căci pentru comunitatea musulmană legea sacră și legea seculară sînt una și aceeași. De aceea, cunoașterea îndatoririlor religioase dar și a legii a constituit un imperativ de primă importanță pentru oricare credincios musulman. De la această obligație sînt scutiți copiii și femeile. Copiii pînă la vîrsta de 7 ani, pentru că ei nu pot să facă deosebire între ceea ce este bine și ceea ce este rău, iar femeile pentru că în virtutea unor tradiții vechi, erau considerate ca piedici în calea deplinei împliniri a legii morale, deși în contemporaneitate această atitudine începe să dispară.

Pentru societatea mahomedană, familia este unul din elementele cele mai importante. O căsătorie fructuoasă este o obligație religioasă, iar celibatul o anomalie. Actul căsătoriei este un contract și nu o stare de unitate ființială, așa cum este concepută în creștinism (Și vor fi amîndoi un trup). Un mahomedan se poate căsători simultan cu patru femei; în același timp el are dreptul să aibă atîtea concubine cîte poate să întrețină: «Dacă vă temeți că veți fi nedrepți către cei orfani, atunci căsătoriți-vă cu alte femei care vi se par vouă bune: două, trei sau patru. Iar dacă vă temeți că nu veți putea menține egalitate între ele, căsătoriți-vă cu oricare din sclavele pe care le aveți» [381]. Acest pasaj a fost înțeles secole de-a rîndul, cel puțin în practică, ca fundament al căsătoriilor poligame. Acum, același pasaj este considerat

379. Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret*, p. 116—123; Kenneth Cragg, *The Dome and the Rock*, p. 59—66.
380. Al Khodani, *Nur Al Yaqin*, p. 352, citat după: Ibrahim Madkour, *op. cit.*, p. 457.
381. Coran 4, 3.

ca o prohibiție virtuală a acestor fel de căsătorii, deoarece condițiile impuse nu pot fi respectate. Ce se înțelege prin «menținerea egalității» este un lucru discutabil. Unii susțin că ar fi egalitate materială, iar alții imparțialitate sexuală. Chiar dacă ar fi vorba de o egalitate sentimentală susținută, este un lucru imposibil. Acest fapt este recunoscut și de Coran: «Nu puteți niciodată să vă purtați deopotrivă cu soțiile voastre, chiar dacă ați dori. Însă să nu mergeți în extreme, într-o direcție sau alta și să o lăsați (pe una din soții) în îndoială» [382].

Interpretarea acestui text în sensul menținerii căsătoriilor monogame este privită cu mult interes în lumea arabă. Căsătoriile poligame sînt în mare parte interzise de lege în diferite țări islamice. Acest lucru este, desigur, rezultatul natural al unei dezvoltări sociale și economice superioare a acestor țări, dar mai ales al mișcării de emancipare a femeii.

Exegeții contemporani ai Coranului și ai islamului în general vorbesc din ce în ce mai mult despre drepturile femeii, drepturi pe care, de altfel, le găsesc înscrise în Coran [383] și în lege. Femeilor li s-a deschis drumul spre învățămînt, putînd participa la viața economică, socială și culturală a lumii islamice. Purtarea voalului, obligație religioasă din timpul abassizilor, este abolită. Acest fel de schimbări nu afectează numai pe femei, ci ele reprezintă o transformare radicală a felului de viață musulman.

Transformările tehnologice, sociale, economice și chiar religioase care au avut loc începînd cu secolul al 19-lea în Europa și în alte părți ale lumii, au pus lumea islamică într-o situație neplăcută mai ales în ceea ce privește problema structurilor și a eticii sociale. Iată, ce are de spus în acest context un ilustru cercetător musulman, director al Institutului pentru Cercetări Islamice din Karachi, Dr. Fazlur Rahman: «Adevărata problemă cu care societatea musulmană a fost și este confruntată se referă la instituțiile sociale și la etica socială ca atare. Adevărata natură a acestei crize nu este faptul că instituțiile musulmane sociale din trecut au fost greșite sau neraționale, ci în faptul că a existat un sistem social care acum trebuie modificat și readaptat. De fapt, acest sistem social a fost în trecut un sistem perfect rațional, adică a lucrat perfect, tot atît de perfect ca oricare alt sistem social. Dezavantajul societății musulmane în conjunctura actuală este acela că, în timp ce în primele secole ale dezvoltării instituțiilor sociale în islam, islamul a început de la o tăbliță curată și a trebuit să-și modeleze ab initio o structură socială — activitate care a avut ca rezultat un sistem social medieval —, acum, cînd musulmanii trebuie să facă față unei situații care cere o regîndire și reformulare fundamentală, problema cu care sînt confruntați este în ce măsură să șteargă tăblița, pe ce principii și prin ce metode, pentru a crea noi instituții sociale» [384].

Cu toate acestea, vechile tipare sociale dispar cu greu. Conservatorismul musulman reprezintă una din «tensiunile concrete» [385] ale lumii islamice, căci el refuză reîntoarcerea la perioada post-profetică și rezistă încercării de reformulare și restructurare a vieții sociale în termenii unei tradiții primare, în care să predomine egalitatea între oameni și între sexe [386].

382. Coran 4, 129. 383. Coran 6, 58—59.
384. *Islam*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1966, p. 214. 385. *Ibidem*, p. 250.
386. Pentru detalii: *Ibidem*, p. 251.

CAPITOLUL IV

CREDINȚA ÎN VIAȚA DE APOI

Credința în nemurire este o preocupare fundamentală și constituie unul din elementele universale întîlnite în istoria religiilor. Întrebarea: «dacă un om moare, va mai trăi?» a primit în decursul veacurilor diferite răspunsuri. Neliniștea cauzată de moarte, ca eveniment ce survine cu duritate în secvența naturală a vieții, a produs emoții profunde, speranțe și temeri, respect și venerare, care și-au găsit expresia în atitudinea imediată față de morți și înmormîntarea lor, dar mai ales în manifestarea unei credințe în continuarea vieții spre un destin ultim.

În general, a fost acceptată credința că moartea, prin acțiunea ei de sfărîmare a secvenței naturale, nu este un sfîrșit ci doar o trecere la un alt nivel de viață, o continuare a vieții pămîntești. Acest lucru este atestat de lucrurile găsite în morminte și de obiectele prețioase care au fost îngropate cu cel decedat pentru a-i servi la nevoie în noua sa existență.

Cît despre locul în care cei morți își continuă viața, întîlnim o mare varietate de opinii. Unii susțin că este pe suprafața pămîntului, sau sub pămînt, iar alții în cer, pe unul din aștri, sau undeva sus. Locul unde este plasată viața dincolo de mormînt este de mică importanță. Esențial este faptul că există credința în continuitatea vieții sub o altă formă decît cea empirică, sau chiar în forme empirice, după cum vom vedea în cele ce urmează.

VIAȚA DE APOI ÎN HINDUISM

În hinduism credința în nemurirea sufletului este un lucru de la sine înțeles. Aceasta este premisa fundamentală a întregului sistem religios hindus. Sufletul este nemuritor prin însăși esența și ființa sa; el este unul și același cu Brahman. Fiind una cu Brahman, sufletul nu este numai nemuritor dar și preexistent. Deci, el a existat înainte de întruparea sa în forma vieții umane și va exista după moarte; căci în natura sa ființială el nu poate fi atins de lumea schimbătoare pe care de altfel o transcende.

În perioada vedică credința în viața de apoi era considerată ca o comuniune cu strămoșii. După moarte sufletul celui mort intra în lăcașul binecuvîntat al strămoșilor (pitris), unde trăia fericit în casa lui Vishnu și sub conducerea lui Yama, primul om care s-a născut și a murit, care mai tîrziu a fost ridicat la rangul de zeu al morții.

Despre soarta celor răi există doar indicații neclare. Ei sînt predestinați pentru un loc abisal, în care sînt aruncați de Indra și Soma. Acest loc este privat de orice bucurii.

Scrierile Brahmanas descriu cu mai multe amănunte «lumea celor pioși» (sukrilam loka), care se vor ridica în lumea cealaltă întregi la corp și mai puternici. Ei trăiesc în nemijlocită comuniune cu Aditya, Agni, Varuna și Indra. În aceeași perioadă, a scrierilor Brahmanas, ideea de retribuție a faptelor omului începe să se contureze din ce în ce mai pregnant. Cu aceasta apare și credința că după moarte omul poate muri din nou și nu numai o singură dată, ci de mai multe ori. «Cel care construiește și cunoaște focul, Naciketas, scapă de o altă moarte» (punarmrityu)[387]. «Cel care sărbătorește ziua echinocțiului învinge foamea și scapă de o altă moarte»[388]. De altfel, expresia «moarte repetată» este folosită de mai multe ori, dar fără a se indica precis conținutul și starea ființială în contextul căreia are loc. În ciuda acestui fapt, această credință a fost considerată ca fiind o primă sugestie a uneia din învățăturile fundamentale ale Weltanschauung-ului hindus, și anume credința în transmigrare.

Această credință în transmigrarea sufletelor (samsara) sau reîncarnare nu este o doctrină specific indiană. Ea a fost găsită și la alte popoare mai primitive sau mai evoluate din întreaga lume. În contextul ei hindus sau indo-arian, ea este formulată în următorii termeni: la moarte sufletul nu trece într-o stare permanentă ființială de fericire veșnică, în rai, sau de pedeapsă veșnică, în iad, ci va renaște în alte forme de viață pînă cînd se va termina «necesitatea» de întrupare. Nașterile și renașterile se succed în ordine ontologică spre stări ființiale mai bune sau mai rele, după cum sînt faptele celui în cauză. Există o singură excepție și aceasta în cazul în care moartea reprezintă întoarcerea în unitate absolută cu Brahman. Aceasta este starea ultimă spre care tinde orice credincios hindus.

Renașterile nu au loc la același nivel ființial. O renaștere poate să fie temporară în unul din iadurile sau raiurile existente, sau pe pămînt sub forme diferite de viață vegetală, animală sau umană. În alte cuvinte, ea poate fi o stare de viață superioară sau inferioară, potrivit conținutului moral valoric al vieții trăite. Un om dintr-o castă inferioară poate să se nască brahman sau rajah, dar în același timp poate să devină un vierme, o gînganie sau un suflet supus torturilor iadului. Această doctrină s-a cristalizat în perioada scrierilor upanishadice și era împărtășită doar unui restrîns grup de inițiați: «Yajnavalkya, a spus el, cînd un om este mort iar vocea lui intră în foc, suflarea lui în vînt, ochiul său în soare, mintea în lună, urechea în punctele cardinale, trupul în pămînt, eul în spațiu, iar sîngele și sămînța se vor odihni în ape, unde este atunci omul?

Artabhaga, prietene, i-a spus el, ia-mă de mînă. Numai noi doi să știm aceasta. Nu se cade (să vorbim) în public.

Împreună au mers și au discutat. Ce au discutat a fost despre fapte (karmas); ce au lăudat au fost faptele. Prin fapte bune un om devine bun, prin (fapte) rele devine rău. Atunci Jaratkarava Artabhaga s-a liniștit»[389].

Această idee este explicată mai detaliat tot de Yajnavalkya: «După cum un om acționează (karma), după cum un om se comportă, așa va deveni. Cel care săvîrșește binele, devine bun; cel care săvîrșește răul, devine rău. Prin fapte (karma) bune (punya) un om devine sfînt (punya), prin (fapte) rele, devine rău.

387. Taittirya Brahmana, 3.11.8.6.

388. Kaushitaki Brahmana 25.1. Pentru alte detalii: Satapatha Brahmana 2.3.3.9; 10.1.4.14; 10.2.6.19; 10.9.1.4; 11.4.3.20.

389. Brihadaranyaka Upanishad 3.2.13.

Însă unii au spus: această *persoană* constă doar din dorință. După cum îi este dorința, așa va fi voința (kratu) sa; după cum îi este voința, așa va acționa (karma de la verbul kr = a face); după cum acționează, așa va ajunge» [390].

Aceste pasaje, care formează punctul de plecare pentru toate speculațiile privind transmigrarea, sugerează două idei fundamentale. În primul rînd, soarta individului nu este pusă în legătură cu divinitatea și în al doilea rînd, ea este determinată de înseși faptele săvîrșite de individ în timpul vieții sale empirice. Omul este rezultatul a ceea ce a săvîrșit în viața anterioară și va fi într-o nouă viață ceea ce vor hotărî faptele sale; sau printr-o reformulare în cuvintele unui proverb românesc: *cum îți așterni, așa vei dormi.* Cu alte cuvinte, ceea ce determină natura existenței după moarte sînt gîndurile, cuvintele și faptele omului, care au o consecință ontologică și morală. Această consecință cu caracter ontologic și moral este cunoscută sub denumirea de *Lege a faptelor* sau *Legea karma.*

Louis de la Vallée Poussin [391] susține că karma a apărut treptat ca o consecință a naturalismului, misticismului și pietății vedice. Deși în primele etape ale dezvoltării sale karma a fost un termen tehnic pentru ritualul religios [392], mai tîrziu el devine un puternic instrument care a lovit în înseși temeliile credinței în sacrificiu, în pocăință sau penitență ca elemente de luptă împotriva păcatului sau a transgresiunii [393]. Pentru o mai bună înțelegere, să vedem ce este karma și care sînt ideile care se desprind din ea privind retribuția faptelor.

Paul Deussen, în lucrarea sa Filosofia Vedanta, ne dă următorul comentar, socotit clasic în literatura de specialitate, pentru profunzimea cu care analizează fenomenul karmic. Citățm: «Această teorie susține că viața în mod cantitativ și calitativ este o ispășire precis delimitată și potrivită a faptelor săvîrșite într-o existență anterioară. O astfel de ispășire are loc prin *bhoktritvam* și *kartritvam* (desfătare și acțiune), ultimul element fiind transformat în fapte care trebuie să fie ispășite într-o nouă viață, în așa fel încît ceasul răsplătitor care merge în timp, vine de la sine. Iar acest lucru se întîmplă în mod perpetuu pînă cînd intră în scenă cunoașterea universală care, după cum se va vedea, nu se bazează pe merite, ci își face cale la viață fără vreo legătură cu cele de aici, pentru ca să dizolve în ea într-un mod absolut, să ardă orice sămînță de fapte și să facă imposibilă continuarea transmigrării. Cu toate acestea, cunoașterea nu poate opri viața prezentă, deoarece ea este condiționată de faptele unei nașteri anterioare. Sămînța lor, după ce a încolțit, a scăpat distrugerii generale și necesită o răsplătire completă. Moartea nu poate surveni atîta timp cît mai există rămășiță de fapte dintr-o viață anterioară; iar cînd acestea sînt epuizate, viața trebuie să se stingă aidoma unei lămpi din care s-a consumat petrolul. La moarte, cei care nu au realizat cunoașterea sînt conduși pe niște căi fantastice de ispășire în tărîmurile de dincolo, numai ca să revină într-o nouă formă de viață. Cei care au realizat cunoașterea se contopesc în Brahman — în cazul în care este cunoaștere supremă, iar dacă este o cunoaștere relativă, pe drumul ocolit al zeilor-devayana» [394].

Expunerea lui Deussen referitor la Legea karmică implică o serie de idei, dintre care noi reținem doar trei:

390. Brihadaranyaka Upanishad 4.4.15.
391. Louis de la Vallée Poussin, *Karma,* art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. VII, p. 673. 392. R. Zaehner, *Hinduism,* p. 59.
393. Hopkins, E. W., *Modifications of the Karma Doctrine,* în «J.R.A.S.», 1906, p. 583.
394. Paul Deussen, *System der Vedanta,* p. 381—382.

1. Ideea de ispășire. — Această idee este adînc înrădăcinată în credința că omul nu poate scăpa de faptele săvîrșite de el. Bhagavad Gita exprimă acest lucru foarte clar: «Chiar și înțeleptul se poartă după cum îi este firea; ființele își urmează firea; ce o va ține în loc»? [395]. Același lucru este exprimat cu și mai multă claritate în capitolul 18, versetul 59: «Dacă sprijinindu-te (doar) pe egoismul (ahamkara) tău gîndești «nu voi lupta», zadarnică îți este hotărîrea: «Natura ta te va sili». Firea sau natura omului este acea părticică din cosmosul material care s-a atașat de eul individual, adică «suma faptelor drepte sau rele săvîrșite în viețile anterioare care se manifestă în viața actuală» [396].

Întreaga existență a omului se rotește în jurul dogmei karmice. Astfel, karma și transmigrarea devin concepte cheie ale problemei suferinței umane. Susținînd repetat întruparea omului potrivit faptelor sale, gînditorii indieni profesează ideea că ceea ce năpăstuiește pe om în viața sa pămîntească, nu este nimic altceva decît rezultatul unor greșeli făcute în viețile anterioare. Ba mai mult, pentru fiecare faptă rea săvîrșită în această viață, omul va plăti pentru ea în viața viitoare. În alte cuvinte, omul este încătușat într-o înșiruire perfectă a propriilor sale fapte: «După cum un om seamănă, așa va culege; nici un om nu moștenește faptele bune sau rele ale altuia. Rodul este de aceeași calitate cu fapta și, fie ea bună sau rea, nu poate fi distrusă» [397].

2. Sufletul nu poate ispăși faptele rele prin fapte bune. — Sankara este convins de irevocabilitatea unei fapte săvîrșite. Faptele bune sau rele trebuie ispășite fiecare în parte, căci orice faptă săvîrșită în loc să aducă eliberarea din lanțul întrupărilor (samsara) îl înglodează pe om și mai mult. Există totuși anumite practici folositoare și propice pentru cunoașterea supremă care duc la eliberare (moksa). Acestea nu se bazează pe fapte meritorii ci doar pe educația spirituală și intelectuală a omului [398]. Nu există ispășire prin fapte deoarece faptele prin natura lor angajează. Viața în contextul transmigrării nu este numai un șir de aspecte calitative și cantitative, ci în mod esențial ea este ființialitate, existență. În filosofia Samkhya această idee este astfel exprimată: «Par suite de ce contact (de la Nature) avec (l'Esprit), le corps subtil inconscient, prend une apparence consciente dans l'activité des attributs en vérité, l'Esprit retiré à écart semble agissant» [399]. Legătura sau mai precis unirea Naturii cu Spiritul (Prakriti și Purusa) este de fapt o creație care reprezintă cauza durerii și în cele din urmă a încătușării omului în șirul nesfîrșit al vieții, căci: «cette union produit la création» [400]. Unirea dintre Materie și Spirit produce o stare de necunoaștere care duce la săvîrșirea de fapte. Cu toate acestea, nu sufletul sau spiritul este cel care participă la fapte ci doar părțile constitutive ale firii materiale: «Toate faptele sînt săvîrșite de către Tendințele (gunas) Naturii (prakriti); cel cu Sinele tulburat de Eu gîndește: «făptuitorul sînt eu» [401]. Fapta și încătușarea sînt străine Spiritului (purusa); ele aparțin celor trei tendințe sau părți constitutive ale Naturii: sattva, rajas și tamas. Sankara susține o teorie asemănătoare cu cea pe care o găsim în sistemul Samkhya a neparticipării sufletului la activitate. După el, activitatea nu poate fi parte integrantă a naturii reale a sufletului, căci atunci nu ar mai putea avea

395. 3, 33, traducere în rom. de Al. George.
396. *The Bhagavad Gita,* with a commentary based on the original sources by R. C. Zaehner, Oxford, 1969, p. 174. 397. Hokings, *op. cit.,* p. 591. 398. Deussen, P., *op. cit.,* p. 512.
399. *Les strophes de Samkhya, avec le commentaire de Gaudapade,* texte sanscrite et traduction annotés par Anne-Marie Esnoul, Paris, 1964, aforismul 20, p. 31. Traducere în românește: Al. George, *op. cit.,* p. 141—142. 400. Samkhya Karika, 21. 401. Bhagavad Gita 3, 27.

loc nici un fel de eliberare (mukti). Căci dacă activitatea ar fi natura reală a sufletului, atunci nu ar mai fi scăpare din ea, cum se întîmplă și în cazul focului care nu poate să-și piardă căldura; iar fără eliberare de activitate, realizarea scopului ultim este imposibilă, căci activitatea de la natură este dureroasă [402]. Chiar dacă sufletul nu este agentul real al acțiunii, el suferă rezultatul acțiunii, căci acțiunea (karma) îi determină destinul.

3. Cea de a treia idee pe care dorim să o prezentăm este insistența asupra pedepsei personale. — Am văzut cum Brihadaranyaka Upanishad descrie rezultatul și influența faptelor asupra omului; karma este agentul care condiționează, în timp ce sufletul este supus condiționării. Saverpalli Radhakrishnan accentuează asupra caracterului intrinsec al karmei, care nu acționează din afară ci din lăuntrul omului. Ca atare, *judecătorul* nu este în afară ci înăuntrul omului. Legea karmei devine în acest fel o putere predeterminatorie care exclude metoda unei guvernări orînduite de voința suverană și dreaptă a lui Dumnezeu. Karma devine o lege care induce retribuția faptelor bune sau rele, fiind în același timp o desfășurare a ființei noastre [403]. Karma mai reprezintă în același timp un lanț neîntrerupt al cauzei și efectului, în care fiecare verigă depinde de precedenta și din care nu poate lipsi nici una. Căci legea karmei este inviolabilă, nefiind supusă schimbării sau întreruperii [404]. Ori de cîte ori voința noastră lucrează, o faptă are loc, căci faptele depind ontologic de voință. Voința este puterea de acțiune, iar acțiunea o cristalizare a voinței [405].

Prin forța creatoare a voinței noastre producem anumite cauze ce trec din tărîmul minții pe tărîmul materiei care este sfera acțiunilor noastre. Astfel, viața noastră zilnică este o trăire a rezultatelor create de noi înșine. Prin urmare, sîntem născuți într-o lume precondiționată și predeterminată; într-o lume modelată de întrupările antecedente ale sufletelor noastre.

Haig consideră karma ca fiind o lege fundamentală cunoscută ca «persistența forței» [406]. Cu alte cuvinte, o dată ce o faptă este săvîrșită, ea nu se pierde; ar putea fi uitată, iar rezultatul sau consecințele pe care le implică să nu fie imediate. Prin săvîrșirea unei fapte o nouă energie a meritului sau nemeritului a fost eliberată, care nu se știe cînd se va face cunoscută în istoria sufletului. Astfel, mediul fizic care limitează energia noastră și toate inegalitățile din viața prezentă sînt considerate ca rezultate ale faptelor anterioare, în timp ce faptele săvîrșite acum condiționează starea de viitor. Totul este determinat și condiționat de karma: «Acțiunea fie bună sau rea, constrînge la o nouă întrupare în care cei răi pot fi pedepsiți iar cei buni răsplătiți. Și pentru că noi nu putem trăi fără a acționa, pelerinul obosit nu vede un sfîrșit al rătăcirilor sale» [407]. Reîntrupările cerute de karma nu au în vedere perpetuarea vieții, ci sînt o încercare de a explica cauza vieții. Dacă ar fi fost așa, atunci am fi putut considera această idee ca fiind similară cu credința creștină în retribuția individuală după fapte: «Pentru că noi toți trebuie să ne înfățișăm înaintea judecății lui Hristos, ca să ia fiecare după cele ce a făcut prin trup, ori bine ori rău» (II Cor. V, 10). Karma reglează, însă, numai destinele individuale și reprezintă, în același timp, originea oricărei existențe din lume: «Crearea universului este rezultatul faptelor

402. *Vedanta Sutra* II.III.40 în traducerea lui P. Deussen, *The System of Vedanta*, p. 317—318.
403. Radhakrishnan, S., *The Principle Upanishads*, London, 1953, p. 114.
404. Vezi: *Karma*, a lecture delivered by Mrs Besant at Chicago, în T. E. Slater, *The Higher Hinduism in Relation to Christianity*, London, 1902, p. 199. 405. *Idem, ibidem.*
406. *Some Leading Ideas of Hinduism*, London, 1903, p. 20. 407. Haig, *op. cit.*, p. 22.

tuturor ființelor; iadurile sînt create de faptele care cer să fie pedepsite în iad etc» [408]. Astfel, toate operațiile din natură sînt rezultate ale întrupărilor sufletelor umane. Dizolvarea și reconstituirea lumilor este asemănătoare cu moartea și renașterea sufletelor individuale și trebuie explicată în acest fel [409].

Întreaga viață trecută, prezentă și viitoare este, deci, explicată ca fiind rezultatul faptelor sau al dreptății karmice. Acest lucru este accentuat de upanishade: «Înțelepciunea sa și cuvintele sale și cunoașterea trecutului îl cuceresc» [410]. Astfel fiind situația, se ridică întrebarea: dacă faptele au o lege atît de inexorabilă, cum se explică totuși săvîrșirea lor? Acest lucru a fost explicat printr-un nou postulat filozofic cunoscut sub numirea de *avidya — neștiință, ignoranță*.

Existența empirică, în totalitatea ei este ireală. Ea nu reprezintă adevărata esență — Brahman —, ci este *maya* — decepție, iluzie și este rezultatul cunoașterii imperfecte sau mai degrabă al necunoașterii (avidya). Brahman există în totalitatea ființialității sale și nedivizat în fiecare obiect sau ființă. Aparența pluralității este rezultatul activității intelectului care lucrează potrivit legilor spațiului, timpului și cauzalității. Datorită ignoranței, omul tinde să facă confuzie între nivelul empiric și cel transcendent al existenței. Atît timp cît omul este supus legilor cunoașterii empirice, căci avidya este o astfel de cunoaștere, omul nu poate să discearnă fără greșeală adevărata sa identitate și, prin urmare, identitatea lumii. Paul Deussen, în lucrarea sa Filosofia Vedanta, numește avidya «o întunecare înnăscută a cunoașterii noastre» [411]; o întorsătură a minții care face posibilă cunoașterea doar prin intermediul spațiului, al timpului și al cauzei. Este o tendință inconștientă a minții finite; puterea negativă care ne ține departe de existența noastră divină [412].

Originea neștiinței (avidya) este inexplicabilă. În niciun caz ea nu poate izvorî din Brahman, izvorul a toate, căci El este cunoaștere perfectă. De altfel, Sankara consideră că este o problemă fără semnificație în ceea ce privește cunoașterea metafizică, căci nu se poate folosi o categorie empirică într-un astfel de context. În general, se evită a se da o explicație acestei categorii, deoarece prin natura sa intră în contradicție cu sistemul vieții transcendente.

Avidya și maya sînt principii care se condiționează reciproc. Maya este obiectivarea cunoașterii subiective empirice care este avidya. Însăși avidya este în sine o forță impersonală relativă care se distribuie conștiințelor noastre, deși le transcende, căci mecanismul cunoașterii noastre operează printre lucrurile formate pe care doar le percepe dar nu le și formează. Lumea a fost formată în ordinea menționată de scripturi și după cum o observăm noi. Maya este acel ceva care condiționează formele inteligenței empirice și existența obiectivă. Avidya este parte integrantă a experienței. Ea reprezintă totuși un defect în cunoaștere, întrucît menține experiența realității la nivelul dualității. În ciuda acestui fapt, aidoma lumii empirice a cărei cunoaștere duce la Brahman, tot așa și avidya duce la cunoașterea supremă, adevărată, care este calea sigură a eliberării. Avidya nu poate fi cunoașterea mîntuitoare, deoarece acceptă principiul individualizării și, deci, al pluralității. Ea învață pe om că

408. Poussin, *op. cit.*, p. 675—676. 409. Macdonell, *Sanskrit Literature*, p. 388—389.
410. Briharadanyaka Upanishad 4.1.2; P. Deussen sugerează o traducere și mai adecvată: «Atunci cunoașterea lor, faptele lor și noua lor experiență cîștigată îi conduc de mînă». Vezi: *The System of Vedanta*, p. 193 și 376. 411. p. 302.
412. Pentru detalii: S. Radhakrishnan, *The Vedanta according to Samkara and Ramanuja*, p. 140—141.

«Eu»-l este constituit dintr-o fire trupească şi îndeamnă la dorinţă şi activitate egoistă. Avidya este rădăcina dorinţei şi a faptelor (avidyakamakarma). Starea de eliberare este înlăturarea oricărei erori în cunoaştere, restaurarea adevăratei dorinţe şi suprimarea oricărei acţiuni egoiste [413].

Karma este rezultatul direct al ignoranţei (avidya). Pentru a întrerupe lanţul reîntrupărilor (samsara), omul trebuie să înceapă în primul rînd prin a înlătura starea de ignoranţă fiinţială (avidya). Odată cu înlăturarea ignoranţei se va da lovitura de graţie şi legii karmice, căci prin descoperirea cunoaşterii adevărate (jnana) individualitatea noastră este ridicată spre infinit. Mai precis, individualitatea îşi descoperă natura infinită. Nu se poate vorbi aici de un progres moral ci de o cunoaştere ontologică. Omul este una cu Brahman, nu în potenţă, ci în fapt. Ceea ce este necesar rămîne descoperirea acestei identităţi [414]. În hinduism problema fundamentală nu este cum să realizăm mîntuirea, ci cum să realizăm cunoaşterea supremă (jnana), care este eliberarea din lanţul transmigrării.

Tradiţia hindusă preconizează în acest scop trei căi distincte, şi anume: karma marga — calea faptelor; jnana marga — calea cunoaşterii; şi bhakti marga — calea iubirii.

a. *Calea faptelor — karma marga.* — Calea faptelor este cea mai veche metodă folosită în scopul eliberării. Ea are un avantaj întreit: faptul că este practică; este uşor de înţeles şi se bucură de sacralitatea unui obicei străvechi. Nu este emotivă şi cu atît mai mult intelectuală. Ea reprezintă îndeplinirea metodică şi sistematică a ritualurilor şi îndatoririlor religioase, ceea ce reprezintă o acumulare de fapte bune.

Pentru prima dată se fac referiri la această cale în scrierile Brahmanas, unde este prezentată o listă a îndatoririlor omului. Astfel, faţă de zei omul trebuie să aducă jertfe, faţă de învăţătorii şi îndrumătorii religioşi trebuie să cunoască Vedele, iar aproapelui îi datorează ospitalitatea. Dacă îndeplineşte aceste trei îndatoriri cu sfinţenie, «totul se obţine, totul este cîştigat» [415]. Mai tîrziu, în perioada Codului legislativ al lui Manu (200 î.Hr.), se pune un accent şi mai mare asupra necesităţii împlinirii ritualurilor religioase, care trebuiau săvîrşite cu ocazia fiecărui eveniment mai important din viaţa unui om.

Există o cale a faptelor şi pentru femei. Ea se rezumă la datoria femeilor de a sluji cu abnegaţie şi dăruire totală pe bărbaţii lor: «În copilărie fata trebuie să se supună tatălui ei; în tinereţe soţului ei; iar cînd stăpînul ei (soţul n.t.) este mort, fiilor ei; o femeie nu trebuie să fie niciodată independentă» [416].

În timpurile moderne normele străvechi de conduită fixate de scrierile sacre nu mai sînt păstrate în totalitatea lor. În general, normele prescrise poartă amprenta unui legalism sec, dominat de modul de viaţă al castei brahmanilor. Credincioşii hinduşi nu ar mai accepta în prezent un astfel de punct de vedere, căci pentru ei Calea faptelor reprezintă un mijloc de realizare a eliberării, ceea ce înseamnă libertate şi bucurie nestărmurită şi nicidecum închistarea în norme de conduită convenabile unei anumite caste sau structuri sociale.

413. S. Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 140—161 şi 187—200.
414. *Op. cit.*, p. 192—193.
415. Satapatha Brahmana 1.7.2.5., trad. de Julius Eggeling, în «The Sacred Books of the East», vol. XII, Oxford, Clarendon Press, 1882, p. 191—191.
416. The Laws of Manu V, 148, translated by G. Buhler, în «The Sacred Books of the East», vol. XXV, Oxford, Clarendon Press, 1896, p. 195.

Părerea generală asupra acestei *Căi* este că prin metodele pe care le foloseşte şi scopul pe care îl atinge este mult inferioară Căii cunoaşterii (jnana marga), care are un aspect mai intelectual.

b. *Calea cunoaşterii — jnana marga.* — Calea cunoaşterii îşi are originea în gîndirea metafizică a upanishadelor, la baza căreia stă concepţia că omul, în viaţa sa pămînteasă, se află într-o stare de ignoranţă ontologică, ignoranţă care cauzează întreaga suferinţă umană. Omul se află într-o rătăcire cognitivă extrem de mare în ceea ce priveşte natura sa, încît toate faptele au o ţintă greşită. Prin urmare, nu greşelile imorale, ci ignoranţa ontologică stă la baza mizeriei umane şi a răului. După upanishade, această ignoranţă fiinţială constă în faptul că omul persistă în a se considera ca eu real, individual şi separat de Brahman, pe cînd în realitate nu este, întrucît singura realitate fiinţială este Brahman-Atman, în a căror unitate nu există dualitate. Omul este Brahman-Atman şi nimic altceva. Acest adevăr nu este, însă, uşor de perceput. Omul persistă în convingerea iluzorie că eul individual şi lumea există separat, deşi sînt cu totul altceva decît Brahman. Într-o astfel de condiţie cognitivă omul se află încătuşat în procesul nesfîrşit al renaşterilor. Atît timp cît va persista în această ignoranţă şi se hrăneşte cu iluzia unui eu separat de Brahman, omul va fi prins în această roată care se învîrte veşnic.

Calea cunoaşterii reprezintă un proces întreg de îndepliniri ale unor îndatoriri religioase, intelectuale, sociale şi de trăire spirituală intensă, de asceză. Metoda clasică este prezentată în Legile lui Manu şi reprezintă cele patru stări sau asramas prin care brahmanul trebuie să treacă: brahmacharya (starea de ucenic); grihastha (starea de gospodar); vanaprastha (starea de eremit); şi sannyasin (starea de sfînt rătăcitor). Despre aceste stări şi importanţa lor am vorbit într-un capitol anterior, în care am prezentat viaţa individului uman în societate şi obligaţiile faţă de societate şi faţă de el însuşi.

Cele patru asramas reprezintă o îmbinare armonioasă între calea faptelor şi calea cunoaşterii. Primele două stări reprezintă calea faptelor; omul îşi îndeplineşte obligaţiile faţă de profesorul şi îndrumătorul său şi faţă de societate. Starea a treia reprezintă căutarea cunoaşterii adevărate prin abandonarea parţială sau totală a lumii. Adevărata cale a cunoaşterii este ultima stare de sannyasin. Codul lui Manu descrie rezultatele străduaniilor unui sannyasin şi felul de viaţă pe care trebuie să-l ducă: «Un sannyasin să rătăcească singur, fără însoţitor... Nu trebuie să posede nici foc şi nici un fel de locuinţă... Să cerşească o singură dată pe zi... Cînd fumul nu se mai ridică de la bucătărie, cînd rîşniţa s-a oprit, cînd cărbunii s-au stins, cînd oamenii şi-au terminat masa, cînd rămăşiţele de la masă au fost înlăturate, atunci ascetul să cerşească... Locuinţa să-i fie la rădăcinile copacilor, să poarte veşminte aspre. Viaţa în singurătate şi indiferenţa faţă de orice sînt semnele celui care a obţinut eliberarea. Un sannyasin nu trebuie să-şi dorească moartea, nu trebuie să dorească să trăiască, ci să aştepte sosirea ceasului morţii, aşa cum un servitor aşteaptă plata pentru munca sa... Prin meditaţie profundă el trebuie să recunoască natura transcendentă a sufletului suprem şi prezenţa lui în toate făpturile... Cel care în acest fel şi în mod treptat s-a debarasat de orice legătură se odihneşte în Brahman... El a realizat unirea cu Brahman...» [417].

Această stare de unire cu Brahman, încă în timpul vieţii empirice, se numeşte *samadhi.* Ea este ţinta spre care se îndreaptă orice aspiraţie. Nu este uşor de reali-

417. The Laws of Manu, VI, 42, 43, 55, 56, 44, 45, 65, 81, în *op. cit.*, p. 206—213.

zat doar printr-un simplu proces intelectual şi de aceea trupul trebuie să ajute mintea să realizeze acea «suspendare» necesară a funcţiunilor normale ale sale. O stare identică poate fi realizată prin yoga.

c. *Calea dragostei — bhakti marga.* — Calea dragostei este cea mai populară şi mai răspîndită metodă de realizare a eliberării (moksa). Bhakti înseamnă dăruirea în iubire totală şi plină de speranţă, faţă de o anumită zeitate, ca recunoştinţă pentru ajutorul promis şi primit. Adeseori bhakti ia forma unei iubiri pasionate faţă de zeitate. Ea constă în dăruirea totală prin acte şi ritualuri de devoţiune săvîrşite la templu şi în viaţa particulară.

În hinduismul contemporan bhakti marga se bucură de o apreciere foarte largă, fiind întîlnită ca metodă de realizare a eliberării finale în aproape toate sectele care au deviat din hinduismul clasic. Bhakti marga nu neagă eficacitatea celorlalte două căi. Ba mai mult, acceptă o anumită eficacitate superioară a acestora. Accentuînd în mod special asupra devotamentului şi devoţiunii faţă de o anumită zeitate, bhakti marga permite totuşi o întrepătrundere de practici împrumutate din celelalte două căi.

Prima recunoaştere a căii dragostei ca metodă de eliberare este întîlnită în Bhagavad Gita, deşi rădăcinile ei merg mult mai departe pînă în perioada vedică [418]. Calea iubirii sau a devoţiunii nu este prea mult interesată în realizarea unei mîntuiri extramundane prin supunerea absolută faţă de voinţa de nestrămutat a lui Dumnezeu. Nu are nici nuanţe predestinaţioniste. În acest proces al iubirii, sufletul se apropie de divinitate, contemplînd puterea, înţelepciunea şi bunătatea divină, printr-o constantă şi iubitoare aducere aminte a prezenţei lui Dumnezeu, discutînd cu alţii despre calităţile lui Dumnezeu, cîntîndu-i imne de laudă şi săvîrşind acte de slujire. Credinciosul se dedică trup şi suflet divinităţii printr-o sinceră şi profundă adorare. Bhakti accentuează asupra necesităţii umilinţei, ascultării, slujirii, milei şi dragostei milostive. Prin contactul direct pe care îl are cu divinitatea, credinciosul ajunge la cunoaştere (jnana), căci prin această legătură credinciosul se simte unit cu divinitatea. În acest fel se crează o relaţie fiinţială care îl ridică pe credincios deasupra multiplicităţii empirice în unire directă.

Bhaki marga a facilitat dezvoltarea tendinţelor monoteiste prezente în gîndirea religioasă hindusă într-o formă potenţială [419].

După ce am descris pe scurt care sînt metodele sau căile de eliberare din veşnica transmigrare, este necesar să vedem situaţia sufletului după moarte; atît a sufletului care a ajuns să realizeze cunoaşterea supremă, cît şi a celui care va mai fi supus legii transmigrării.

Atunci cînd vorbesc despre starea sufletului după moarte, upanishadele fac referire la două căi: *calea zeilor* (devayana) [420] sau *calea luminii* [421] şi *calea strămoşilor* (pitriyana) [422] sau *calea întunericului* [423].

Calea zeilor sau devayana. — După ce au fost efectuate ritualurile funerare sau chiar în cazul în care ele nu au fost săvîrşite, sufletele celor eliberaţi intră în flacăra focului, din flacără în zi, din zi în jumătatea strălucitoare a lunii, de aici în an,

418. J. Veliyathil, *Love of God in Indian Religious Tradition*, art. în «The Living Word», Pontifical Institute, Alwaye, vol. 81, nr. 1, 1975, p. 13—23.
419. Pentru detalii asupra acestor căi: *The Bhagavad Gita*, trad. de S. Radhakrishnan, a 6-a retipărire, 1960, p. 52—75; John B. Noss, *Man's Religions*, p. 256—272. 420. Chandogya Upanishad 4.15.5.
421. Bhagavad Gita 8, 26. 422. Chandogya Upanishad 5.10.5. 423. Bhagavad Gita 8, 26.

din an în soare, din soare în lună, din lună în fulger. În fulger există o *persoană* care este altceva decît om. Acea persoană conduce sufletul la Brahman [424].

Calea strămoşilor — pitriyana este explicată prin analogie cu devayana şi reprezintă etapele de reîntoarcere în lumea empirică.

În devayana *drumul urmat* este luminos, iar în pitriyana este întunecat. Astfel, cei care pun accentul pe jertfe şi fapte bune şi milostenie intră în fum, din fum trec în noapte, din noapte în partea întunecată a lunii, de aici în partea friguroasă a anului, cînd soarele a trecut în partea de sud. Cei care pornesc pe această cale nu mai ajung anul căci intră în lumea strămoşilor, de unde trec în spaţiu, din spaţiu în lună care este Soma, hrana zeilor, iar zeii îi mănîncă.

Ei rămîn acolo pînă se termină orice roadă a faptelor bune şi urmează, apoi, calea de reîntoarcere în lumea existenţei empirice. Din spaţiu ei intră apoi în vînt, din vînt în fum, din fum în ceaţă, din ceaţă în nori, din nori cad pe pămînt sub formă de ploaie pentru ca să se nască sub formă de orez, ovăz, ierburi, copaci sau produse ale altor seminţe. Pot să iasă din această stare doar dacă cineva mănîncă seminţele sau fructele respective.

Cei care în timpul vieţii pămînteşti au dus o viaţă morală bună, pot spera să se întrupeze în casta brahmanilor sau alte categorii sociale mai înalte, pe cînd cei care au săvîrşit fapte rele vor intra în pîntecele unei scroafe sau se vor naşte ca panchamas, iar alţii vor deveni viermi sau şerpi [425].

Mai există o a treia cale sau condiţie care se rezumă la naştere şi moarte [426]. În această categorie intră cei care nu urmează nici devayana şi nici pitriyana. Ei devin «insecte, molii sau orice fiinţă care muşcă» [427].

În general upanishadele [428] consideră luna ca fiind «poarta spre lumea cerească». Cei care dau răspunsuri adecvate cu privire la adevărata lor identitate trec spre lumea lui Brahma (brahma loka), iar ceilalţi se reîntorc pentru a relua şirul nesfîrşit de întrupări [429].

După ce au intrat în fulger, aceştia ajung în lumile stăpînite de Agni, Vayu, Varuna, Indra, Prajapati şi Brahman [430]. La intrare în aceste lumi, ei sînt întîmpinaţi de 500 de nimfe cereşti, cu o sută de fructe în mîini, cu o sută de unguente, o sută de ghirlande de flori, o sută de veşminte şi o sută de feluri de pudre aromate. Ei sînt înveşmîntaţi cu propriile veşminte ale lui Brahman. Astfel îmbrăcaţi şi cunoscînd pe Brahman, ei se apropie de El. Drumul de apropiere de Brahman este prezentat în culori metaforice şi mitologice [431]. În clipa în care ajung în faţa lui Brahman, acesta pune întrebarea: «Cine eşti?» Cel întrebat trebuie să răspundă următoarele: (redăm întreg dialogul).

«Eu sînt un anotimp, fiul anotimpurilor, izvorît din pîntecele spaţiului, sămînţă a strălucirii, mărirea anului, Eul fiecărei fiinţe în parte. Tu eşti Eul fiecărei fiinţe în parte. Ceea ce eşti Tu, acela sînt şi eu». Brahman întreabă: «Şi cine sînt Eu?» Cel întrebat trebuie din nou să răspundă: «Realul (satya)». Atunci Brahman pune o ultimă întrebare: «Şi ce este realul (satya)?» Răspunsul dat:

«Ceea ce este altceva decît organele simţului (deva) şi respiraţiile vitale se (numeşte) sat (ceea ce este), organele simţului şi respiraţiile vitale sînt (numite) tyam.

424. Chandogya Upanishad 4.15.5; 5.10.1. 425. Chandogya Upanishad 5.10.3—7.
426. Chandogya Upanishad 5.10.7. 427. Kaushitaki Upanishad 1, 2.
428. Kaushitaki Upanishad 1, 2. 429. *Idem, ibidem.*
430. Aceste lumi sînt descrise mai ales în termeni mitologici. Vezi: Kaushitaki Upanishad 1, 3.
431. Kaushitaki Upanishad 1, 4—5.

Acesta este exprimat într-un singur cuvînt satyam — Realul. El cuprinde întregul univers : Tu eşti acest univers întreg» [432].

Acest scurt dialog rezumă întreg Weltanschauung-ul upanishadic şi hindus. El reprezintă mărturisirea realizării supreme eliberatoare care constă în afirmarea singurei realităţi fiinţiale a lui Brahman ; a identităţii supreme dintre eul individual (jiva atman) şi eul absolut (paramatman) : Atman = Brahman. Rezultatul acestei cunoaşteri supreme este moksa sau mukti-eliberarea. În această stare sufletul eliberat îşi asumă forma adevărată a eului, care constă în realizarea infinităţii absolute fiinţiale. Este o stare de emancipare care constă în îndepărtarea conştiinţei multiplicităţii şi înlăturarea oricărei dorinţe, consecinţa necesară şi suportul conştiinţei individualităţii eului. Realizarea adevărului suprem, unitatea fiinţială a lumii cu Brahman, nu abolirea pluralităţii, căci aceasta nu există în realitate şi este iluzie, ci înlăturarea conştiinţei de pluralitate : «căci acolo unde există dualitate, acolo unul poate mirosi pe altul, unul poate vedea pe altul ...Însă cînd totul devine Eul adevărat, atunci cu ce poate cineva mirosi şi pe cine ? Cu ce poate vedea cineva şi pe cine ?...» [433].

«După moarte nu mai există conştiinţă [454]. În alte cuvinte, după moarte, aici luată în sensul de eliberare finală, prin realizarea unităţii fiinţiale cu Eul suprem, eul individual îşi pierde identitatea şi calităţile personale, care în realitate nici nu au existat şi nu există, deoarece sufletul individual este una cu Absolutul impersonal : *tat tvam asi.*

Atunci cînd omul susţine calităţile personale şi este conştient de sine ca eu aparte de Brahman, el se află sub imperiul ignoranţei şi, ca urmare, este departe de moksa.

Un lucru esenţial trebuie, deci, să reţinem. În hinduism eliberarea nu constă într-un proces de devenire după chipul divinităţii, ci de redescoperire a faptului că omul este una cu divinitatea sau supremul suflet — Brahman [435], ceea ce se rezumă în ultimă instanţă la pierderea totală a caracterului personal şi anularea totală a trăirii şi conştiinţei de fericire veşnică.

CREDINŢA ÎN VIAŢA DE APOI ÎN BUDISM

Probabil că mai mult decît oricare altă religie ce îşi are originea în India, budismul este preocupat de problema naturii omului şi mai ales a destinului individual. În capitolele precedente am trecut în revistă concepţia budistă referitoare la originea şi natura omului şi la viaţa sa în comunitate. Originea vieţii, natura omului şi viaţa pămîntească iau fiinţă sub spectrul inexorabilelor legi *karma* şi *samsara,* karma fiind retribuţia etică a faptelor, iar samsara consecinţa imediată a acestei retribuţii, adică reîncarnarea sub o altă formă de viaţă. Aceste doctrine au fost împrumutate din brahmanism, însă «adaptate» noii învăţături propovăduită de Buddha. De altfel, karma şi samsara nu sînt singurele doctrine şi concepte împrumutate de budişti de la brah-

432. Kaushitaki Upanishad 1, 6.
433. Brihadaranyaka Upanishad 2.4.14.
434. Brihadaranyaka Upanishad 2.4.12.
435. Pentru detalii : P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads,* p. 332—361 ; Radhakrishnan, S., *The Vedanta according to Samkara and Ramanuja,* p. 202—212 ; René Guénon, *Man and his becoming according to Vedanta,* p. 141—169 ; Dandekar, R. N., *Hinduism,* în «Historia Religionum», p. 317—338 ; Geoffrey Parrinder, *Upanishads, Gita and Bible. A Comparative Study of Hindu and Christian Scriptures,* Faber and Faber, London, 1962, p. 58—70.

manişti, bineînţeles cu schimbările doctrinale de rigoare. Amintim în acest context şi termenul de preta (peta). În timp ce în hinduism *preta* era starea trecătoare care precede ritualurile mortuare, în budism preta devine o nouă formă de viaţă (gati) pentru fiinţele care urmează să se reîntrupeze. După moarte, credinciosului budist i se deschide perspectiva a cinci forme de viaţă sau cinci stări fiinţiale temporale, care concordă perfect cu retribuţia karmică. Acestea sînt după cum urmează : 1. iadul ; 2. naşterea sub formă de animal ; 3. naşterea sub formă de preta (spirite cu guri mici şi pîntece uriaşe, torturate de foame şi de sete). Acestea corespund spiritelor fără locuinţă din brahmanism, spirite pentru care nu au fost oficiate ritualurile de înmormîntare) ; 4. naşterea ca om ; 5. naşterea ca zeu. Primele trei forme de viaţă reprezintă diferite pedepse, în timp ce naşterea ca om sau ca zeu dă încă o posibilitate în plus de realizare a Nirvanei.

Dar nu numai oamenii şi celelalte făpturi ale lumii sînt supuse legii transmigrării, ci însuşi întreg universul care, la rîndul său, va lua o formă sau alta de viaţă. Învăţătura budistă prezintă trei forme de viaţă, sau mai bine-zis trei planuri de existenţă prin care trece universul.

1. Kamavacara — lumea desfătării. Este nivelul fiinţial în care există desfătare pentru cele cinci simţuri şi corespunde cu primul lăcaş unde trăiesc fiinţe cu o varietate mare de trupuri şi posibilităţi de percepere. Tot în această stare ontologică sînt incluse fiinţele umane, cîteva zeităţi şi alte creaturi ce trec prin primele stări de pedeapsă, după cum urmează : a. iadurile — Există opt iaduri fierbinţi, opt iaduri reci şi alte iaduri mai mici ; b. sfera spiritelor (pretas) ; c. lumea oamenilor ; d. cerurile de jos, care includ şi cerul celor Patru Mari Regi, al celor 33 de zei, condus de Sakra sau Indra şi alte zeităţi.

II. Rupavacara — lumea formei. De aici lipsesc simţul gustului, al mirosului şi cel tactil. Această stare de fiinţialitate include patru lăcaşuri : a. lumea lui Brahman ; b. zeii Abhasvara ; c. zeii strălucitori — Subhakrtsnas şi d. fiinţele fără percepţie — asamjnisattvas. Aceste patru lăcaşuri se împart în mai multe subdiviziuni, care sînt fără importanţă eshatologică.

III. Arupavacara — lumea fără formă în care este inclusă doar mintea ca element al perceperii şi cunoaşterii. Şi această stare este împărţită în patru lăcaşuri sau, am putea spune, patru niveluri ontologice şi de cunoaştere. Aceste patru niveluri reprezintă, de altfel, tot atîtea trepte de realizare fiinţială : a. lăcaşul în care există cunoaşterea că «spaţiul este infinit» ; b. în care există cunoaşterea că «conştiinţa este infinită» ; c. în care există cunoaşterea că «nu există nimic» ; şi după cea de a patra stare este treapta fiinţială în care nu mai există cunoaştere sau necunoaştere [436].

Nu este cazul şi locul să intrăm în alte detalii cu privire la retribuţiile karmice. Descrieri mai mult sau mai puţin minuţioase pot fi găsite în diferite monografii ale religiei budiste, cît şi în textele sale sacre. Este, totuşi, necesar să accentuăm că şi în budism, ca şi în hinduism, karmas sau faptele nu duc la eliberarea finală. Ele pot forma, însă, trepte spre realizarea adevărurilor supreme, în cazul în care ele ajută mintea să se concentreze asupra acestor adevăruri. De fapt, budiştii accentuează mai mult asupra aspectului motivaţional al karmei şi nu asupra efectuării

436. Edward Thomas, *The History of Buddhist Thought,* Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. Ltd., London, 1933, p. 110—113.

externe a faptei. Prin această schimbare de accent, ei au dat o nouă configurație karmei. Scopul karmei nu mai este limitat la acțiunea externă, ci la motivul care o inspiră. În aceasta constă și caracterul etic al karmei care este ocolit în upanishade.

Budismul ne prezintă la rîndul său starea ființială eshatologică ca fiind rezultatul unei asidue trăiri și căutări, în cadrul unui proces bine definit, bazat pe *Cărarea nobilă înoptită*. Starea ființială cerească este deschisă și pentru cei care nu depășesc elementul credinței și al dragostei față de Brahman; cei care trăiesc și pun în practică doctrina și credința lor, dar și dragostea față de Buddha, aceștia sînt destinați să realizeze iluminarea sau acea stare ființială ultimă în care însăși ființialitatea, ca o condiție ontologică sine qua non, se topește.

Procesul de iluminare începe cu educarea intelectului și pregătirea cognitivă treptată în scopul parcurgerii Cărării nobile înoptite. Educarea intelectuală în perspectivă eshatologică are loc în cadrul a trei contexte bine definite: *moralitate, meditație* și *înțelepciune*, opuse celor trei «păcate» capitale care stau la baza întrupării: *pofta, mînia* și *prostia*. Orice practică sau trăire ascetică ce nu izvorăște din cunoașterea și practicarea moralității, a meditației și a înțelepciunii, rămîne sterilă și poate duce cel mult la realizarea stării ființiale cerești, de unde va avea loc o nouă reîntrupare.

I. Moralitatea. – Codul moral, așa cum îl găsim exprimat în forma sa cea mai simplă, constituie un decalog (dasa-sîla) care enunță preceptele sale într-un mod prohibitiv și negativ:

1. Să nu ucizi
2. Să nu furi
3. Să nu săvîrșești adulter
4. Să nu minți
5. Să nu bei băuturi tari
6. Să nu mănînci decît la orele fixate
7. Să nu folosești coroane, podoabe sau parfumuri
8. Să nu folosești covor gros sau tronuri înalte
9. Să nu dansezi, să nu cînți și să nu participi la spectacole lumești.
10. Să nu posezi aur sau argint și nici să nu primești.

Primele cinci precepte (panca-sila) sînt obligatorii pentru laici, iar toate zece pentru călugări. În timpul zilelor de post și laicilor li se cere respectarea preceptelor de la punctul 6 și 9. Pe lîngă acest decalog, călugării mai au un cod moral strict, adaptat unei trăiri austere și ascetice [437].

Concepția despre moralitate și întreaga viață morală este dublată de credința în legea inexorabilă a karmei, care răsplătește pe cei buni și pedepsește pe cei răi [438].

II. Meditația. – Dacă codul moral accentuează mai mult asupra relațiilor dintre oameni și asupra atitudinii pe care credinciosul budist trebuie să o aibă față de lumea înconjurătoare, meditația reprezintă retragerea și reținerea de la orice activități și obiective externe. Prin introversiune extremă, budistul se îndreaptă spre o nouă perspectivă a realității care depășește puterile de înțelegere ale unui om obiș-

437. Pentru detalii: *Buddhist Scriptures*, selected and translated by Edward Conze, Penguin Books, London, 1966, p. 69—97; Waddel, L. A., *op. cit.*, p. 169—254; Edward Conze, *Buddhism. Its Essence and Development*, Faber and Faber, London, 1968, p. 53—66. Pentru moralitate: Edward Conze, *Buddhism*, p. 96—99. 438. *Buddhist Scriptures*, translated by E. Conze, p. 83—86.

nuit. În practicarea meditației, budistul folosește concentrarea intensă asupra inutilității vieții empirice cauzatoare de suferință. Trecînd prin cele opt dhyanas sau stări de concentrare, el poate ajunge la o formă de cunoaștere ultimă introspectivă caracterizată de încetarea temporală a funcției percepției și simțurilor. În această stare se spune că budistul *atinge Nirvana cu trupul*. Prin meditație se realizează controlul activității minții, un pas esențial spre atingerea *Înțelepciunii*, cale sigură de intrare în «Marele Gol». În același timp, meditația mai este folosită și la educarea sentimentelor și emoțiilor. Pentru a duce la împlinire această sarcină deloc ușoară, budistul trebuie să stăpînească în primul rînd gîndurile minții, să ajungă la detașare și finețe. Toate acestea pot fi realizate prin concentrare meditativă (dhyana).

III. Înțelepciunea. — După ce a ajuns să stăpînească perfect primele două trepte, budistul trece la o a treia treaptă, cea mai sublimă, a *înțelepciunii (prajna)*, care reprezintă o stare de absolutizare a moralității și meditației. Înțelepciunea trebuie înțeleasă ca o contemplare metodică a Dharmei. Metodele de realizare a înțelegerii sînt descrise în cărțile Abhidharma. Scopul suprem rămîne acum stingerea individualității. Acest act are loc în clipa în care încetăm să mai identificăm ceva cu noi înșine. A identifica ceva cu noi înșine înseamnă a face o afirmare falsă cu privire la existența unui «eu» care s-ar suprapune celor cinci skandhas (grupări); ceea ce reprezintă, de altfel, însăși esența eului. Eul, în adevăratul sens al cuvîntului, este expresia generică ce însumează în sine cele cinci skandhas (forma, sentimentul, percepția, impulsurile, conștiința) care au existență empirică reală, în clipa în care aceste skandhas se dizolvă, și eul dispare. Un lucru asemănător are loc în cazul fiecărei ființe, căci fiecare ființă în parte este compusă din diferite elemente care la un loc formează *eul* ei. Aceste elemente sînt supuse unei legi precise, cunoscută ca legea impermanenței. Cel care posedă cunoașterea (prajna) este eliberat de orice legături cu lumea empirică, deoarece el știe că toate elementele sînt trecătoare, că sînt dureroase, că toate lucrurile nu au un *eu* permanent și că tot ceea ce are un început are și un sfîrșit. Dialogul dintre Regele Milinda și Călugărul Nagasena este elocvent în acest context [439].

Înțelepciunea în budism are un rol terapeutic și nu este un mijloc de exersare a capacităților intelectuale prin argumente și contraargumente [440].

Cei care au lepădat cătușele credinței în permanența individualității (sakhaya), în îndoială și credință în fapte ca practici imediate și scop în ele însele, aceștia intră într-un prim stadiu, sotapatti, sau «intrarea în curent». Ei nu vor mai renaște într-o stare de durere ci sînt destinați iluminării. Cei care au ajuns să înlăture cele trei piedici sau păcate fundamentale, temelie a existenței empirice, pofta, mînia și prostia, înlocuindu-le cu moralitatea, contemplația și înțelepciunea, ajung la o a doua treaptă: sakadagamin — cel ce se întoarce o singură dată în această lume înainte de a pune capăt durerii. Cei care au ajuns să pună capăt celor cinci piedici inferioare (pofta, mînia, prostia, pasiunea senzuală și răutatea) și cei care își trag existența printr-o naștere aparentă, fiind plasați într-o stare superioară în lumea empirică, aceștia au

439. Vezi: *Buddhist Scriptures*, translated by E. Conze, p. 147—149.

440. În paginile precedente am încercat să prezentăm o schemă foarte sumară a practicilor budiste menite să ducă la iluminare. În realitate, ele sînt mult mai multe și însumează un cod de practici care ar fi dificil de prezentat în totalitate și ar depăși în același timp sfera temei noastre. Pentru detalii: Alex Wayman, *Buddhism*, în «Historia Religionum». A Handbook for the History of Religions, ed. de C. J. Bleeker and Geo Widengren, vol. II, Religions of the Present, E. J. Brill, Leiden, 1971, p. 432—446. Lucrarea dă o amplă bibliografie critică și scripturistică.

atins treapta anagmin — cel care nu se mai întoarce. Ei intră în Nirvana, de unde nu mai există întoarcere.

Pe lîngă aceste categorii, mai există grupul sfinților — arahats, care au atins cea mai înaltă treaptă de sfințenie și sînt scutiți de reîntrupare. Cursul existenței acestora nu poate fi cunoscut.

Aceste categorii sau grupări reprezintă elaborarea scolastică a stadiilor realizate prin eliberarea de piedicile ce stau în calea iluminării. În general, atunci cînd este vorba de «viața după moarte», budismul împarte oamenii în două categorii. O primă categorie este a celor care au săvîrșit fapte bune sau rele și ca atare, sînt supuși legii reîntrupării(samsara). Cea de a doua categorie este a acelora care au ajuns la perfecțiune și iluminare. Aceștia depășesc stadiul reîntrupării și intră în Nirvana.

Pentru prima grupare sau categorie, gîndirea budistă religioasă a imaginat, cu o neasemuit de bogată imaginație, o mulțime de raiuri sau iaduri, fiecare cu plăcerile sau chinurile lui, cu scopul de a acoperi logic și remunerativ, aritmetic, faptele bune sau rele, săvîrșite în timpul vieții. Aceste raiuri sau iaduri sînt, însă, din punct de vedere al cunoașterii și realizării supreme, simple fenomene sau lăcașuri tranzitorii, accidențe fenomenale, supuse finitudinii. Ele reprezintă locuri de *răsplată* pentru faptele bune sau de *pedeapsă* pentru cele rele. Atunci cînd roadele faptelor s-au terminat, sau cînd cel păcătos și-a ispășit pedeapsa, el se reîntoarce în lumea reîncarnărilor.

Pentru cei care au realizat starea supremă de iluminare (arahats), condiția ființială ce îi așteaptă este *Nirvana* (în pali : nibbana). În această stare ființială toate fenomenele se pierd printr-un proces de descoperire a adevăratei fețe a vieții. Această pierdere este pur și simplu iluzorie, deoarece fenomenele nu au existat niciodată, după cum nu există nici un fel de șarpe într-o frînghie ce poate fi luată drept șarpe. Astfel, Nirvana este încetarea aparentei curgeri fenomenale și, ca atare, nu poate fi caracterizată ca fiind pozitivă sau negativă, căci atributele de acest gen aparțin lumii fenomenale. În această stare nu există nimic cunoscut, neexistînd nici chiar cunoștința faptului că fenomenele au încetat să existe.

Interpretînd anumite afirmații privind soarta celor care au realizat eliberarea ultimă, prin analiza etimologică a acestui termen, adică Nirvana, unii gînditori au ajuns la concluzia că starea de Nirvana înseamnă anihilare ființială [441]. Această părere este, însă, respinsă cu tărie chiar de cărțile sacre budiste : «unii asceți și brahmini mă acuză într-un mod greșit, josnic, fals și fără vreun fundament, zicînd că ascetul Gotama este nihilist și că predică anihilarea, distrugerea și neexistența unei ființe existente. Eu nu sînt nici nihilist și nici nu afirm acest lucru. Atît înainte cît și acum, eu predic suferința și încetarea suferinței» [442].

Este adevărat că o mare parte a literaturii budiste, am putea spune că cea mai mare parte, ezită să facă afirmații precise cu privire la natura eului și apoi a Nirvanei, fapt care a dus la concluzia că ea ar fi o stingere ființială, dar aceasta nu înseamnă, după cum am văzut, că tradiția budistă acceptă o astfel de caracterizare. În realitate, problema nu este chiar atît de simplă. Gînditorii europeni, crescuți în spiritul unor definiții precise și mînați de setea după însușiri aritmetice, sînt ispitiți

441. Edward Conze, *Buddhismo*, în «Le Civilta dell' Oriente» (ed. G. Tucci), vol. III, Roma, 1958, p. 755. Louis de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme*, ed. a 4-a, Paris, 1927, p. 57, și urm. ; E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, p. 119—132 ; J. D. Alwis, Buddhist Nirvana, Colombo, 1871 este adeptul prin excelență al teoriei anihilării. F. O. Schrader, *On the Problem of Nirvana*, în «Journal of the Pali Text Society», 1905, p. 157.

442. Aggivacchagotta's, Majjhima I, 139, trad. de E. Thomas, în «Early Buddhist Scriptures», p. 107

să evalueze totul din punctul lor de vedere, fără a analiza afirmațiile budiste în contextul situației lor. Se știe că budiștii au fost acuzați de nihilism încă din primele secole ale existenței lor și aceasta pentru că, în dorința lor de a se defini ca entitate separată de brahmanism, au evitat afirmarea existenței perene a sufletului. Un loc clasic în acest sens îl ocupă dialogul dintre Buddha și ascetul Vaccha, care îl întreabă pe Buddha despre starea de pe urmă a celui care a realizat Nirvana.

«— Însă, Doamne Gotama, unde renaște călugărul a cărui minte este astfel eliberată ?

— A spune că renaște, Vaccha, nu se prea potrivește.

— Atunci, Doamne Gotama, el renaște și nu se renaște.

— A spune că nu renaște, Vaccha nu se prea potrivește.

— Atunci, Doamne Gotama, el renaște și nu se renaște.

— A spune că se renaște și că nu renaște, nu se prea potrivește.

— Atunci el nu este nici renăscut și nici nerenăscut.

— A spune că nu este nici renăscut și nici nerenăscut, nu se prea potrivește.

— Atunci, cînd ești întrebat, Doamne Gotama, unde renaște călugărul a cărui minte este astfel eliberată, tu spui că (a afirma că) el renaște nu se prea potrivește... În această privință am căzut în ignoranță și confuzie, iar măsura credinței în Domnul Gotama, rezultată din conversația noastră anterioară, a dispărut.

— Cu adevărat, Vaccha, te afli în suficientă ignoranță și încurcătură. Profundă este această doctrină, Vaccha, greu de văzut, greu de înțeles, bună, excelentă, depășind sfera rațiunii, subtilă, de înțeles numai pentru cei înțelepți. Pentru tine este greu de înțeles, căci ai alte vederi, alte înclinații, alte plăceri, altă educație și alt stăpîn. Prin urmare, Vaccha, am să-ți pun la rîndul meu întrebări despre această problemă și, după cum îți va conveni, să-ți dai propria explicație. Ce părere ai, Vaccha, dacă un foc arde în fața ta, ai ști că arde ?

— Dacă un foc arde în fața mea, Doamne Gotama, trebuie să știu că arde înaintea mea.

— Dacă cineva te-ar întreba, din ce motiv arde focul, cum ai explica ?...

— Aș spune că focul arde în fața mea datorită faptului că este alimentat cu iarbă și bețe.

— Dacă, Vaccha, focul din fața ta s-ar stinge, ai ști că s-a stins ? (cuvîntul folosit aici este nibbuto — a se stinge n.t.)...

— Aș ști că s-a stins.

— Dacă cineva te-ar întreba, Vaccha, în ce direcție a apucat-o focul, spre răsărit, spre apus, nord sau sud ; dacă ți s-ar pune o astfel de întrebare, ce ai răspunde ?

— Nu se prea potrivește, Doamne Gotama, căci focul ardea datorită ierbii și bețelor de lemn ; prin arderea lor și datorită faptului că nu a mai fost alimentat, se află acum în această stare de stingere.

— La fel, Vaccha, acel trup care s-a stins și care denotă o persoană eliberată, este tăiat din rădăcină, ca un palmier doborît, făcut neexistent, care nu este pasibil să se ridice în viitor. O persoană eliberată de ceea ce se numește trup, este profundă, nemăsurabilă, greu de pătruns cu mintea, aidoma marelui ocean. A spune că renaște nu se prea potrivește ; a spune că nu renaște, că este renăscută și nerenăscută, că nu este nici renăscută și nici nerenăscută, nu se potrivește» [443].

443. Aggivacchagotta's, Majjhima I, 483, trad. de E. Thomas, în «op. cit.,», p. 194—196 ; Cf. Warren, H. C., *Buddhism in Translations*, vol. 3, Cambridge, Mass., 1906, p. 125—127.

Această «stingere» ființială (nibbuto) a eului individual nu este o aneantizare a acestuia, ci trecerea într-o stare care la rîndul ei este tot ființială și pe care o putem caracteriza ca *existență pură, atemporală și aspațială*. Prin definirea Nirvanei ca existență pură, atemporală și aspațială accentuăm exact ceea ce budiștii doresc să afirme atunci cînd spun că sufletul nu este etern, aceasta pentru a nu cădea în eternalismul brahminic și că nici nu dispare la moarte, pentru a evita nihilismul. În general, în gîndirea indiană starea de ființialitate pură este exprimată în termeni negativi. Încă în Rig Veda se afirmă: «Profeții cei înțelepți, căutînd în inimile lor, au descoperit legătura Ființei în Neființă» [444]. Aceeași idee stăruie și în upanishade: «La început acest univers a fost Neființă și totuși a fost Ființă» [445]. În alte cuvinte, *neființa* este *ființa* în starea nemanifestă, în stare pură; căci ființa în această stare pură, nemanifestă, poate fi considerată chiar ca neființă, ca non-existență. În clipa în care ființa în stare nemanifestă, pură, devine manifestă, intră în domeniul cunoașterii empirice și devine cognoscibilă. Tot ceea ce este supus cunoașterii empirice este supus și reîntrupării. De aceea, și necesitatea întoarcerii la starea originală, de ființialitate pură, care este din punctul de vedere al cunoașterii empirice, neființă. Această stare ființială trebuie deosebită de neant. De altfel, conceptul de neant este cu totul străin gîndirii hinduse și chiar și budiste și aceasta în baza originii sale. Principiul călăuzitor în evaluarea stării ființiale ultime în budism și hinduism trebuie să aibă în vedere exact această idee a persistenței Ființei în Neființă.

Mesajul esențial al budismului este îndreptat mai ales spre înlăturarea suferinței. Suferința și încetarea suferinței sînt experiențe realizabile. Un om își dă perfect seama de starea de suferință în care se află. Experiența suferinței este, deci, personală. Inlăturarea durerii prin transcenderea condiției empirice și realizarea unei imunități perpetue față de suferință este starea de Nirvana. Nirvana nu este o stare viitoare, o perspectivă eshatologică; ea nu este nici trecut, nici prezent și nici viitor, ea există pur și simplu și poate fi cunoscută de minte [446]. Ea poate fi realizată aici și acum.

Nirvana este considerată ca o necesitate logică, căci așa cum există starea de suferință și tranzistență, tot așa trebuie să existe și o stare de nesuferință și netranzistență; o stare care să nu fie supusă nici infinitului dar nici anihilării:

«Există, fraților, un nenăscut, un nedevenit, un nefăcut, un necompus. Dacă nu ar fi existat, fraților, aceea ce este nenăscut, nedevenit, nefăcut, necompus, nu ar exista scăpare pentru cel născut, pentru cel în devenire, pentru cel făcut și compus. Însă, întrucît, fraților, există acest nenăscut..., s-a făcut cunoscută o scăpare pentru cel născut, pentru cel în devenire și compus» [447].

Dacă din punct de vedere logic Nirvana există, să vedem ce reprezintă ea ca stare ființială; este Nirvana aneantizare, stingere sau anihilare sau nu, și dacă nu, atunci ce reprezintă?

Pentru clarificarea acestei probleme, vom face referiri la unul din textele budismului mahayana, considerat ca fiind o reprezentare filosofică autentică a budismului clasic, și anume Lankavatara Sutra. Referitor la existența Nirvanei această sutră ne spune:

444. X, CXXIX, 5, trad. de R. C. Zaehner, *The Hindu Scriptures*, p. 12.
445. *Chandogya Upanishad* 3, 19, 1., Zaehner, *op. cit.*, p. 90.
446. Vezi: *The Questions of King Milinda*, trad. de E. Conze, în «Buddhist Scriptures», Penguin Books, 1959, p. 159.
447. *Udana*, cap. VIII, apud: Christians Humphreys, *Buddhism*, p. 127.

«... Eu și toți ceilalți Buddha declarăm că există Nirvana, iar modul ei de existență și natura Nirvanei este golul (sunya) care este o stare a realității... Nirvana este un tărîm al autorealizării la care se ajunge prin înțelepciunea nobilă, eliberată de orice diferențiere între eternitate și anihilare, între existență și non-existență. De ce nu este eternitate? Pentru că a înlăturat deosebirea dintre individual și general, nu este eternitate. De ce nu este anihilare? Deoarece toți înțelepții din trecut, prezent și viitor au ajuns să o realizeze. Prin urmare, nu este anihilare» [448].

«Nenaștere și non-anihilare, aceasta este ceea ce Eu numesc Nirvana. Prin Nirvana, Mahamati, se înțelege privirea în lăcașul realității așa cum realitatea este în sine însăși și atunci cînd, paralel cu întoarcerea întregului nostru sistem de gîndire (cittacaitta-kalpa), are loc împlinirea autorealizării prin înțelepciune nobilă, care aparține tuturor Tathagatas (n.t. cei care au realizat starea ultimă de iluminare), Eu o numesc Nirvana» [449].

În primul citat, Nirvana este descrisă ca fiind sunya-gol, ceea ce reprezintă o stare a realității. Cel de al doilea citat afirmă că Nirvana este nenaștere și non-anihilare, sau mai precis; «privirea în lăcașul realității așa cum realitatea este în sine însăși». În ambele cazuri Nirvana, ca stare ființială, este considerată realitate sau lăcaș al realității. Acest lucru trebuie luat bine în seamă, întrucît Nirvana este singurul concept despre care se spune că este real sau că reprezintă realitatea în sine însăși.

Ne vom întreba: cum poate *golul-sunya* să fie o stare a realității? Dacă *golul* este realitate, atunci înseamnă că Nirvana este într-adevăr anihilare și încă o anihilare ființială absolută, deoarece *golul* absolut, cum ar fi Nirvana, ar reprezenta în mod implicit o aneantizare absolută.

Fără îndoială că la prima vedere lucrurile stau așa și aceasta pe motiv că noțiunea de *gol* în gîndirea noastră ne dă imaginea de neexistență. Dacă analizăm, însă, conceptul de *gol* în gîndirea budistă, atunci vom vedea că lucrurile se prezintă oarecum diferit.

Cuvîntul *gol* — *sunya* derivă de la rădăcina sanskrită SVI = a umfla. Sunya înseamnă, în traducere literală, *în legătură cu ceea ce este umflat*. Această rădăcină, SVI, aidoma sinonimului din greacă KY, pare să fi exprimat ideea că ceea ce pare «umflat» pe dinafară, este «gol» pe dinăuntru. Acest lucru poate fi dovedit pe baza filologiei comparate. Noțiunea de «umflat» o întîlnim în latinescul «cumulus» și «caulis». Mai găsim semnificația de *gol* în grecescul koilos și latinescul «cavus». Aplicînd aceste noțiuni cuvîntului sunya, care de altfel sînt prezente în semnificația originară a rădăcinei SVI,și punîndu-le în legătură cu persoana umană, putem spune că persoana umană este *umflată*, întrucît ea este formată din cele cinci skandhas sau agregate, însă este *goală* pe dinăuntru, deoarece îi lipsește un eu central. Prin aceasta am arătat cum s-a putut ajunge la noțiunea de *non-eu*. În același timp «umflat» mai înseamnă a fi plin datorită unui corp străin, a conține un corp străin; aidoma unei femei însărcinate care duce în «umflătura» pîntecului său un făt ce nu face parte din trupul ei. Și în acest sens persoana umană nu conține nimic din ceea ce pare că îi aparține și, ca în cazul femeii însărcinate, corpul străin urmează să fie dat afară.

Folosiți, deci, ca termeni speciali *sunya* și *sunyata* exprimă în tradiția budistă negarea completă a lumii empirice prin exercițiul minții. Ideea centrală, redată de

448. *Lankavatara Sutra*, XXXVIII, p. 86—87.
449. *Lankavatara Sutra*, LXXVII, p. 172.

aceste noțiuni, este renunțarea sau negarea completă, retragerea din și elibararea de lumea înconjurătoare sub toate aspectele ei ființial-empirice.

Cea de a doua definiție, citată mai sus, afirmă că Nirvana este nenaștere și non-anihilare, sau «privirea în lăcașul realității așa cum realitatea este în sine însăși. Nașterea și renașterea sînt cicluri ființiale legate de legea retribuției karmice, iar legea karmică se include în ciclul eternei reveniri la viață sub diferite forme — samsara. Această revenire eternă face parte integrantă din lumea sau spațiul empiric. La fel și anihilarea reprezintă un proces strîns legat de aspectele fundamentale ale vieții empirice. Nirvana, aidoma spațiului, face parte din categoria realităților necauzate. Ea nu se confundă cu spațiul sau cu timpul empiric, acestea fiind supuse eternei deveniri și mișcări. După cum lumea empirică este o stare ființială supusă spațiului și timpului, Nirvana este o stare ființială aspațială și atemporală, în cadrul căreia nu are loc nici nașterea și nici anihilarea. Ea este o stare de ființialitate pură absorbită de adîncul ființialității eterne, pînă la a se confunda cu Neființa. Astfel, Nirvana este Ființă în Neființă, adică ființă în stare nemanifestă. Nirvana și lumea empirică sînt două existențe paralele care se condiționează reciproc în cadrul unei stări de simultaneitate. De aceea, putem spune că Nirvana este starea ființială care contrabalansează irealitatea lumii empirice. Nirvana există, fiindcă există lumea empirică.

Ca stare ființială, am văzut că Nirvana este considerată lăcașul realității. Budismul nu ne spune nimic despre starea aceasta finală în care intră cel *eliberat* sau *iluminat*. Astfel, dacă Nirvana este realitate, atunci *intrarea* în Nirvana nu poate fi clasată ca *stingere*. De fapt, cei care au realizat Nirvana în lumea aceasta nu o consideră ca *stingere* ci ca o *distrugere* a ceea ce este non-eu, a ceea ce este supus transmigrării și *înlocuirea non-eului* cu un *eu universal*. După cum arată Saverpalli Radhakrishnan: «ținta perfecțiunii nu este abisul anihilării. Prin distrugerea a tot ceea ce este individual în noi, intrăm în comuniune cu întregul cosmos și devenim parte integrantă a marelui scop. Perfecțiunea este unitatea cu tot ceea ce există, a existat și va exista. Orizontul ființei este extins pînă la limitele realității» [450].

Întregul sistem budist, de gîndire și trăire a fost construit pentru un om superior, plin de încredere în forțele sale, prin care să-și realizeze propria eliberare. De aceea, budismul cere omului calități superioare, trupești și sufletești, pentru a putea merge eroic pe calea iluminării. Cu timpul, însă, încrederea idealistă în om ca ființă superior dotată începe să slăbească, avînd loc o trecere vizibilă de la învățătura austeră predicată de Buddha la o religie caracterizată de o devoțiune și credință intensă într-un mîntuitor personal [451]. În această transformare, care a avut loc mai ales în cadrul budismului mahayana, apare ideea unui bodhisattva sau mîntuitor, care prin faptele sale meritorii îi ajută pe oameni să realizeze iluminarea finală și intrarea în Nirvna.

Acest lucru nu schimbă cu nimic concepțiile fundamentale budiste. Totul este supus legii impermanenței. Dualismul trup-intelect este parte integrantă a devenirii. Toate lucrurile se află în strînsă legătură unele cu altele și sînt aspecte ale unei evoluții eterne. Omul trece printr-un complex de stări ființiale în permanentă transformare, care se continuă într-un șir nesfîrșit de existențe și vieți deosebite. Individualitatea este cea mai instabilă stare de a fi. Scopul vieții este de a pune capăt

450. *Indian Philosophy*, vol. I, p. 448.
451. Horner, I. B., *The Buddhist Theory of Man Perfected*, London, 1936, p. 189.

acestei individualități, neexistentă în realitate și aceasta pentru că ea nu are o esență permanentă: «Trupul nu este sufletul etern, căci tinde spre distrugere. La fel nici sentimentele, nici percepția, dispoziția și inteligența nu constituie un suflet etern, căci dacă ar fi fost așa, conștiința nu ar tinde spre distrugere... Iar ceea ce este supus schimbării nu poate fi etern» [452].

Întîlnim în învățătura lui Budha despre Nirvana un oarecare agnosticism [453]. Totuși, agnosticismul său înclină mult mai mult în a da semnificație și valoare spirituală conținutului și scopului vieții. Adeseori el vorbește despre «sfînta cale a vieții» care duce la «introspecție, iluminare și Nirvana», ceea ce ar indica o existență continuă chiar atunci cînd Nirvana este atinsă și în ciuda faptului că este golită de ceea ce noi trăim ca experiență în viața actuală [454].

Astfel, orice ar reprezenta Nirvana, *stingere* sau *intrare într-o stare de ființialitate pură atemporală și aspațială*, după cum am numit-o noi, ea rămîne ținta finală în care nu mai are loc trăirea ca experiență a suferinței.

CREDINȚA ÎN VIAȚA DE APOI ÎN IUDAISM

În iudaism viața omului este un dar al lui Dumnezeu, pe care să-l folosească potrivit voii divine. Acesta este un adevăr pecetluit de faptul că omul este chemat să slujească lui Dumnezeu, fiind obligat să-și ghideze întreaga viață potrivit voinței divine. Astfel, viața omului primește semnificație valorică în clipa în care ea devine un răspuns al omului la chemarea lui Dumnezeu. Legea și profeții ilustrează din abundență acest lucru. Garanția vieții devine cuvîntul lui Dumnezeu adresat poporului ales. Iar existența poporului depinde de atitudinea pe care el o adoptă față de lege și față de mesajul profeților. Același lucru este aplicabil și în cazul omului ca membru individual al poporului care este chemat să se supună voinței divine și prin extensiune este chemat la viață. Dacă individul evită să împlinească voința divină, el cade pradă robiei impulsurilor personale egoiste și ajunge la auto-distrugere (Ieremia cap. 2, vers. 8, 13, 20, 23, 25; Ezechil 3, 18 urm.). Căci numai prin supunere față de voința divină poate omul să-și asigure viața permanentă.

Despre o plinătate a vieții care transcede existența empirică nu se vorbește în mod explicit în primele cărți ale Vechiului Testament. Abia cu scrierile profetice începe să se contureze tendința de proiectare a vieții empirice în contextul eternității. În Cartea Psalmilor credința în nemurire primește un conținut mai precis, în sensul că retribuțiile primite de om depășesc cu mult bogățiile materiale și onorurile vieții de pe pămînt. Același lucru se întîmplă și în cazul cărților sapiențiale, deși aici se dă o mai mare ascendență înțelepciunii decît conținutului vieții după moarte. Retribuția după moarte și continuarea vieții la un nivel superior decît cel empiric dă o nouă perspectivă și valoare atitudinii omului față de moarte.

Astfel, moartea în Vechiul Testament este un simplu sfîrșit al vieții, hotărît de Dumnezeu, ca urmare a încălcării poruncii divine, care trebuie acceptat tot așa cum se acceptă darul vieții. Moartea nu este un dușman al omului care îi distruge avîntul spre fericire, cum ar fi în Epopeea lui Ghilgameș, ci momentul în care viața încetează ca rezultat al «venirii clipei» prin hotărîrea divină; ea este o instanță în ordinea stabilită de Dumnezeu și trebuie primită ca atare, deși întîlnim în Vechiul

452. Vezi: *Mahavagga* I, 21.
453. Reischauer, A. K., *The Nature and Truth of the Great Religions*, Tokyo, 1966, p. 168—170.
454. *Ibidem*, p. 170.

Testament momente în care o anumită revoltă a neputinței în fața morții are loc (Psalm 103, 15 urm. ; Iov 14, 1 urm. ; Isaia 40, 6 urm.).

Ca instanță în ordinea naturală a lucrurilor, moartea a survenit în clipa îndepărtării voite a omului de Dumnezeu prin neconsiderarea ordinei stabilite la creație. Acest act al înstrăinării omului de Dumnezeu este descris în Geneză 3 ca rezultat al mîncării fructului oprit, la îndemnul celui rău. Consecința păcatului a fost o dublă pedeapsă dată lui Adam și prin el tuturor oamenilor. O primă pedeapsă este obligativitatea de a-și cîștiga cele necesare pentru viața de toate zilele prin sudoarea feței sale. Cealaltă pedeapsă are implicații ontologice profunde. Creatorul îi amintește omului într-un mod dramatic că înainte de a-l însufleți, el a fost țărînă și că în țărînă se va întoarce (Geneză 3, 19). Astfel, întreaga responsabilitate pentru ruperea comuniunii cu Dumnezeu cade asupra omului, căci el a fost cel care a tulburat în mod fundamental ordinea întregii existențe, ducîndu-o la suferință și separare de Dumnezeu.

Moartea devine o judecată dar mai ales o pedeapsă, căci prin ea omul este detașat de sfera în care sînt cunoscute harul și judecata lui Iahveh[455]. Orice retribuire a faptelor omului este restrînsă la viața de pămînt, iar eshatologia devine strîns legată de istoria vieții poporului Israel.

În cărțile profeților întîlnim foarte multe elemente care stau la baza concepției eshatologice iudaice. Iahve apare ca judecător al poporului evreu dar și al neamurilor. Judecata Sa nu este un proces de investigare a vieții fiecăruia, ci mai mult un act de răzbunare. Ziua judecății va fi anunțată prin diferite semne și este cunoscută ca «Ziua lui Iahve». Asupra acestei probleme vom reveni mai tîrziu.

Poporul evreu este pedepsit pentru mîndrie și idolatrie (Isaia 14), iar *neamurile* sînt folosite ca instrumente de pedeapsă (Habacuc 1, 12). Un interesant factor istoric care a devenit element eshatologic important, considerat ca pedeapsă din partea lui Iahve pentru nelegiuirile poporului, este chiar captivitatea babiloniană. Pedeapsa dată de Iahve este considerată ca element de regenerare a poporului, dar și a neamurilor (Osea 6, 10 ; Ieremia 24, 7). În alte texte profetice întîlnim ideea unui conducător ideal (preot sau rege) (Isaia 9, 6), înzestrat cu putere divină (Isaia 11, 2) sau descendent al lui David, care va sta pe tronul lui David și va face dreptate. Sub el poporul Israel va trăi în pace, iar singura lui plăcere va fi teama de Dumnezeu (Isaia 9, 1 ; 11, 1 urm. ; Ieremia 23, 5 urm. ; Miheia 5, 3 ; Psalm 110). În iudaismul de mai tîrziu acest rege devine «Mesia» sau «Cel uns». Acesta va reconstrui Sionul în măreția de odinioară și-l va face centrul spiritual pentru întreg pămîntul (Isaia 2, 2 ; Mica 4, 1 urm.) ; Zaharia 2; Ezechil 40, 1 urm.). Întreaga natură va fi schimbată: va fi un cer nou și un pămînt nou. Pustiul va deveni Eden (Amos 9, 13 urm. ; Isaia 30, 23 urm. ; Osea 1, 20 ; Ezechil 34, 14). În viziunea lui Ezechil (cf. 47, 1 urm.) un rîu plin de pești va curge din templu, iar pe malurile lui vor crește copaci care nu se vor vesteji și vor da fructe pentru hrană. Animalele sălbatice vor trăi în pace «iar un copil le va conduce» (Osea 2, 18 ; Isaia 11, 6 urm. ; Ezechiel 34, 25). Asupra oamenilor nu se vor mai abate nici un fel de suferințe : cei schilozi vor umbla, surzii vor auzi, muții vor vorbi, orbii vor vedea (Isaia 30, 19; Ezechil 34, 16). Fiecare ins, membru al poporului Israel, va primi o nouă inimă și un nou duh; ei nu vor mai săvîrși nelegiuiri, căci legea va fi scrisă în inimile lor și, astfel, cu toții vor cunoaște pe Domnul (Isaia 35, 10 ; Ezechiel 36, 26, Ieremia 31, 31 urm.).

455. Smith, W. R., *Prophets of Israel*, 1895, p. 64.

Toate aceste profeții nu vorbesc, însă, de o viață viitoare, căci binecuvîntările divine care se vor revărsa asupra poporului vor avea loc în timpul vieții pămîntene. Pămîntul este scena fericirii ultime în care poporul ales se va desfăta.

Rămîne, însă, problema celor morți. Nu se vor bucura și ei oare de binecuvîntările lui Yahve ? Oare cei morți nu vor fi părtași ai acestei fericiri, căci în sheol viața este întunecată și lipsită de orice bucurie. Dorința unei comuniuni cu Yahve a întregului popor, morți și vii, precum și spiritualizarea pronunțată a religiei iudaice au făcut să se nască credința în învierea celor morți. Astfel, ceea ce a fost doar o metaforă pentru a descrie restabilirea poporului lui Israel (Osea 6, 2 ; Ezechiel 37) devine o doctrină esențială.

Încrederea nestrămutată în mila și puterea lui Yahve a făcut pe unii psalmiști să-și exprime dorința de a sta într-o permanentă legătură cu Dumnezeu care îi protejează și susține și de a trăi în lumina Sa (Psalm 36, 10) ; adică de a trăi acea bucurie și siguranță ce izvorăsc din bunătatea lui Dumnezeu (Cf. Psalm 16, 8—11 ; 63, 4) ; de a-I contempla fața (Psalm 11, 7 ; 17, 15 ; 27, 13). În alte cuvinte, de a se bucura de prezența Sa plină de grijă părintească.

Deși credința în înviere nu este expusă în mod explicit în psalmi, unii teologi au încercat, și pe drept cuvînt, să explice anumite texte în acest sens[456]. Referiri exprese se fac mai ales la Psalmul 17, 15 : «Dar eu, în nevinovăția mea, voi vedea fața Ta ; cum mă voi trezi, mă voi sătura de chipul Tău» ; și Psalmul 16, 9—11 : «De aceea inima mea se bucură, sufletul meu se veselește și trupul mi se odihnește în liniște. Căci nu vei lăsa sufletul meu în lăcașul morților, nu vei îngădui prea iubitul Tău să vadă putreziciunea. Îmi vei arăta cărarea vieții ; înaintea feței Tale sînt bucurii nespuse și desfătări veșnice în dreapta Ta».

Pentru prima dată, însă, credința în învierea morților este afirmată de profetul Isaia 26, 19 : «Să învie dar morții tăi ! Să se scoale trupurile mele moarte ! Treziți-vă și săltați de bucurie, cei ce locuiți în țărînă ! Căci roua Ta este o rouă dătătoare de viață și pămîntul va scoate iarăși afară pe cei morți» (Cf. Ezechil 31, 1 ; Daniel 12, 2). Chiar după reîntoarcerea din robia babilonică profeții nu părăsesc ideea judecății lui Yahve ca fiind un eveniment iminent. După Agheu, judecata va însemna distrugerea păgînilor și va fi urmată de întronizarea unui rege mesianic (2, 6 și urm.), iar Ioel ne prezintă o imagine a felului în care va decurge această judecată. Toate popoarele vor fi adunate în Valea lui Iosafat, judecate și distruse, iar poporul Israel, purificat și reînnoit, se va bucura de pace și fericire. După viziunea profetului Maleahi (3, 1), venirea lui Yahve va fi precedată de cea a lui Ilie sau a unui alt trimis al său, pentru ca să judece și să distrugă pe cei răi, să recunoască pe cei care au avut încredere în El și apoi să locuiască în Ierusalim. În cartea profetului Daniel, pe lîngă distrugerea celor răi și instaurarea «Fiului Omului» la cîrma întregii lumi (7, 9 și urm.) se vorbește de învierea drepților la viața veșnică și a celor răi spre rușine (probabil Gheena — idee destul de tîrzie în eshatologia judaică) (Daniel 12, 2).

Ideea de răsplată în sensul unei retribuții drepte a binelui sau răului săvîrșit de om este prezentă în întreaga istorie religioasă a poporului Israel. Păcatul primului om este pedepsit de Dumnezeu cu moartea și alte suferințe la care este supus omul

456. Imschoot van P., *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. 2, Desclée, 1956, p. 58—59.

(Geneză 3, 16—24). Crima lui Cain care și-a ucis fratele atrage alungarea acestuia (Geneză 4, 8—16). Răutatea crescîndă a oamenilor duce în cele din urmă la distrugerea vieții de pe pămînt prin potop (Geneză 6, 5—7). În același timp, Dumnezeu răsplătește faptele bune. Noe și familia sa este scăpat de la moarte pentru credința sa (Geneză 6, 9). Ospitalitatea lui Avraam este răsplătită prin dăruirea de urmași (Geneză 18, 10—15); Lot este scăpat din catastrofa ce s-a abătut asupra Gomorei de curajul său (Geneză 19).

Fără îndoială, aceste exemple pot fi înmulțite. În general, răsplata și pedeapsa divină aveau un caracter imediat empiric. Cu timpul, ele primesc un contur pronunțat eshatologic. Întîlnim această nouă nuanță ca fiind prefigurată în Psalmul 49, 14, 15 și 73, 17 și mult mai explicit în Isaia 24, 21 : «În ziua aceea, Domnul va pedepsi în cer oștirea de sus, iar pe pămînt pe împărații pămîntului» (Cf. Psalm 76, 12). Pe lîngă pedeapsa de pe pămînt, cei răi vor fi pedepsiți și în lumea cealaltă : «Chiar dacă acum vor evita pedeapsa oamenilor, însă, fie că trăiesc fie că mor, nu vor scăpa de mîinile celui Atotputernic» (II Macabei 6, 24). În cartea Înțelepciunii lui Solomon (4, 16—20) cei drepți primesc răsplata lor, în timp ce cei răi vor fi pedepsiți. Aceste idei devin mai clare și definitive în literatura apocaliptică.

Ziua lui Yahve sau «ziua mîniei» (Sofonie 1, 15) este manifestarea sau arătarea lui Yahve în plenitudinea măreției sale. Este ziua în care Yahve va supune judecății sale nu numai neamurile ci și poporul Israel. Profetul Amos (5, 18 și urm.) accentuează că în ziua întunericului, a durerii și fricii Israel va fi judecat deoarece a neglijat aspectul moral al legămîntului său. Neamurile cele nedrepte și ostile poporului ales, care adesea sînt considerate ca instrumente de pedeapsă a poporului, vor suferi și ele, dar Israel va fi cel mai mult sub judecată «Eu v-am ales numai pe voi dintre toate familiile pămîntului : de aceea că voi pedepsi pentru toate nelegiuirile voastre» (Amos 3, 2).

În cărțile profeților Ezechil și Ieremia întîlnim o nouă perspectivă eshatologică care nu mai face referiri numai la poporul ales ca totalitate și la relația lui cu celelalte popoare și cu Iahve, ci mai ales la relația dintre individul particular și Iahve (Ezechil 14, 12 urm. ; Ieremia 9, 24, 31, 29). Astfel, membrii individuali ai poporului ales vor fi judecați ; cei buni vor fi ridicați, iar cei răi pedepsiți (Ieremia 3, 13 urm. ; 24, 7 ; Ezechil 6, 8 urm. ; 7, 16 ; 33, 18).

După Ieremia, toate popoarele vor fi judecate (25, 15 urm.) pentru ca apoi să devină părtași ai Împărăției lui Iahve (3, 17). Profetul Miheia reia această idee (4, 1 urm.) fără a lărgi ideea generală și fără a da detalii.

În general, ziua lui Iahve este considerată ca un element de importanță națională pentru poporul ales, deși profeții încearcă, după cum am văzut, să o transforme într-un eveniment universal, care privește toate popoarele lumii.

Mesianismul iudaic. — Cu cît ne apropiem mai mult de literatura apocaliptică, cu atît noțiunile eshatologice devin din ce în ce mai pregnante, mai pline de conținut și mai iminente. De la cucerirea romană și pînă la distrugerea Templului din Ierusalim (63 î.Hr. — 70 d. Hr.), credința în venirea lui *Mesia* ca salvator și restaurator al poporului iudeu a crescut în intensitate. O bogată literatură își face apariția, prezentînd venirea lui Mesia, instauratorul unei noi ordini. Această literatură apocaliptică conține trei elemente bine definite ale acestei stări de viitor : a. Judecata lui Iahve urmată de stabilirea Împărăției Sale pe pămînt (Enoch 1—36 ; 37, 70 — cer nou și pămînt nou 83—90. Vezi și Testamentul celor 12 Patriarhi). b. Această Împărăție este

temporară iar la sfîrșitul ei va începe Judecata și zorii lumii celei veșnice (Enoch 91 urm. ; Apocalipsa lui Baruch, Secretele lui Enoch, IV Ezdra). c. Nu va mai exista nici o împărăție pe pămînt, ci o Împărăție viitoare iminentă în lumea cealaltă (Această idee o găsim în Apocalipsa lui Baruch, scrisă după căderea Ierusalimului).

Rolul principal în această perioadă va fi împlinit de *Mesia*, care va efectua eliberarea fizică a poporului Israel de orice persecuții, va restaura dinastia lui David și va reconstrui templul din Ierusalim.

Am menționat acest aspect al concepției mesianice iudaice doar pentru faptul că face parte integrantă din concepția eshatologică a acestei tradiții religioase și nicidecum pentru importanța pe care ar putea să o aibă referitor la concepția despre om. În general, concepția eshatologică iudaică se ocupă mai mult de soarta poporului în contextul celorlalte națiuni și, de aceea, omului ca individ i se dă mai puțină atenție.

Cît privește soarta omului ca individ, aflăm din scrierile profetice mai tîrzii că acesta va învia. Învierea nu va fi trupească (Enoch 22, 11). Cei drepți vor primi un trup spiritual (Enoch 51, 4 ; 62, 15 și 16). În Apocalipsa lui Baruch, probabil sub influența creștină, este acceptată învierea atît a celor buni și răi din sînul poporului Israel, cît și a neamurilor (Apocalipsa lui Baruch 30, 2—5. Vezi Ezdra 7, 33 urm.). După Talmud numai cei drepți vor învia, deși ocazional se acceptă că drepții dintre neamuri vor învia și ei. Singurul loc în Vechiul Testament, unde avem o descriere a Judecății celor morți, este în cartea profetului Daniel : «Mulți din cei ce dorm în țărîna pămîntului se vor scula : unii pentru viața veșnică și alții pentru ocară și rușine veșnică» (12, 2).

«Cei ce dorm în țărînă» sînt cei ce se află în sheol. Sheolul este un loc al celor morți, undeva sub pămînt. Primele referiri la sheol le găsim în Geneză 37, 37 ; 42, 38 ; 44, 29 și 31 ; Numeri 16, 30 și 33. Aceste versete sugerează ideea unui ținut subpămîntean, în care cei morți coboară. Existența în sheol este o copie fidelă a vieții de pe pămînt. Acolo regii stau pe tronurile lor (Isaia 14, 9 urm.) iar profetul își poartă mantia (I Samuel 28, 14). În alte cuvinte, rangul sau funcția și vocația sînt păstrate. Sheolul este un loc al tăcerii și al unei liniști apăsătoare. Existența de aici este fantomatică, ea fiind o viață a umbrelor, am putea spune, ceea ce nu permite o viață viguroasă. Cei care intră aici nu cunosc nimic din cele ce se întîmplă pe pămînt (Iov 14, 21 ; Ecclesiast 9, 5). După moarte, sufletul nu este anihilat, iar trupul rămîne doar simplă țărînă neînsuflețită (Geneză 3, 19 ; Iov 34, 14 și urm.) pentru ca la înviere să participe și el la răsplata divină, prin reîmpreunare finală cu sufletul în vederea vieții veșnice. Iahve rămîne Domn al sheolului (Amos 9, 2), deși acest loc este locul uitării (Psalm 88, 6 și 11 urm.), unde cel care intră rămîne izolat de lucrurile minunate ale lui Iahve. Din sheol cei drepți vor fi ridicați pentru a fi părtași Împărăției lui Iahve (Enoch 1—36).

În I Enoch 22, 9—13, sheolul este supus unei transformări esențiale. De unde era considerat doar loc al celor morți, el devine identificat cu Gheena, loc de tortură, de unde a fost împrumutată și ideea creștină de iad [457]. Reproducem citatul din I Enoch XXII :

«Aceste trei au fost făcute pentru ca spiritele celor morți să poată fi separate. O astfel de împărțire a fost făcută pentru sufletele celor drepți, în care se află un

457. Charles, R. H., *A Critical History of the Doctrine of Future Life*, ed. a 2-a, London, 1913, p. 217—219.

izvor strălucitor de apă. Iar pentru cei păcătoşi a făcut la fel: cînd mor, sînt înmormîntaţi în pămînt iar judecata nu a fost făcută în timpul vieţii lor. Aici spiritele lor vor fi puse separat în această durere mare pînă la marea judecată şi pedeapsă şi chinuire a celor care blestemă şi răsplată pentru cei buni. Acolo El îi va lega pentru veşnicie. O astfel de împărţire a fost făcută pentru spiritele celor care cer revendicare şi descoperă felul în care au fost ucişi în timpul păcătoşilor. La fel şi pentru spiritele oamenilor care nu au fost drepţi ci păcătoşi, care au fost înglodaţi în păcate; iar ei vor fi însoţitorii păcătoşilor. Spiritele lor nu vor fi distruse în ziua judecăţii, dar nici nu vor fi ridicate de acolo» [458].

Concepţia despre sheol indicată în aceste versete sugerează o nouă perspectivă asupra naturii omului în concepţia iudaică. După moarte, spiritul sau sufletul omului trăieşte. El este cel care va fi supus torturilor, în cazul celor răi, sau va învia, în cazul celor drepţi. Avem aici imaginea semitică a omului format din trup şi suflet, imagine deosebit de importantă, mai ales că ea stă la baza concepţiei creştine despre om.

Un alt stadiu important în dezvoltarea concepţiei despre om în iudaism îl reprezintă Cartea Înţelepciunii lui Solomon, care propune o nouă perspectivă în ceea ce priveşte soarta omului. Autorul acestei cărţi, deşi cunoaşte poziţia tradiţională iudaică care pune accentul pe răzbunarea divină în această viaţă, se concentrează asupra soartei omului după moarte (vezi: 10, 15; 3, 1—7; 4, 7—9). Sub influenţa platonică, acelaşi autor sugerează că trupul îngreuiază sufletul (6, 15). Noţiunea de preexistenţă a sufletului care s-ar părea să fie sugerată de textul din 8, 19—20 este o îndepărtare de la linia tradiţională potrivit căreia părţile constitutive ale omului intră în viaţă prin actul creator al lui Dumnezeu. Această concepţie este cunoscută şi autorului Cărţii de faţă: «Şi eu sînt muritor, ca toţi oamenii, urmaş al primului copil modelat din lut» (7, 1). Totuşi, devierea în sine nu a reprezentat un pericol pentru poziţia tradiţională iudaică, ci doar un exemplu grăitor al faptului că în perioada elenistă iudaismul se afla într-o etapă de căutare şi nelinişte vădită.

Dualismul ontologic uman a fost dus la concluzii logice de către Philo din Alexandria. Sufletul (pnevma) este preexistent. În timpul vieţii pămînteşti el se află încarcerat în trup, care este şi izvorul răului. Moartea reprezintă eliberarea sufletului din închisoarea trupului. Nemurirea este un privilegiu al celor drepţi, iar cei păcătoşi nu vor fi părtaşi ai nemuririi. După moarte, sufletul intră în comuniune cu Dumnezeu [459].

Philo din Alexandria nu reprezintă însă iudaismul tradiţional. El încearcă în opera sa să sintetizeze gîndirea tradiţională iudaică şi cea greacă care era la modă în timpul său. De aceea noi nici nu ne vom ocupa în detaliu de ideile sale, deşi, la drept vorbind, el marchează o etapă hotărîtoare în dezvoltarea gîndirii iudaice.

Talmudul acceptă învierea din morţi deşi aceasta este rezervată doar celor drepţi. Ocazional se menţionează şi învierea neamurilor care trăiesc în dreptate sau chiar a tuturor neamurilor [460].

Ceea ce trebuie reţinut referitor la viaţa viitoare, după concepţia iudaică, este că accentul se pune îndeosebi pe răsplata viitoare a faptelor omului, dar că această răsplată va fi dată în această lume. Dacă viaţa de aici este plină de nedreptăţi, desigur că aici va trebui să existe o viaţă în care nu va mai exista suferinţă sau durere.

458. Apud: Brandon, *op. cit.*, p. 139. 459. Pentru detalii: Brandon, *op. cit.*, p. 142—143.
460. Mac Cullogh, *Eschatology*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. V, p. 381.

În contactul pe care îl are cu gîndirea greacă şi cu cea creştină iudaismul formulează ideea unei răsplăţi individuale în lumea de dincolo. Acelaşi lucru se întîmplă şi în cazul întîlnirii dintre iudaism şi islam. Căci găsim în gîndirea lui Maimonides credinţa în răsplata şi pedeapsa divină atît în lumea aceasta, cît şi în cea de dincolo, şi în acelaşi timp şi o formulare mai clară a credinţei în învierea morţilor [461].

În concluzie, putem spune că iudaismul a pus accentul, secole de-a rîndul, pe viaţa de aici şi de acum şi, într-o măsură mai mică, pe viaţa viitoare. Mult mai multă importanţă se dă, însă, credinţei în realizarea Împărăţiei lui Dumnezeu în această lume, decît soartei insului uman după moarte.

CREDINŢA ÎN VIAŢA DE APOI ÎN CREŞTINISM

Ideea de nemurire în creştinism constă din cîteva noţiuni definitorii neîntîlnite la alte religii. În primul rînd, nemurirea are un caracter personal, fiind o comuniune eternă, individuală cu Dumnezeu. Această credinţă în nemurire ca act personal se bazează nu atît pe natura inerentă a eului spiritual, deşi acest aspect are un rol important, ci pe credinţa într-un Dumnezeu personal, preocupat de soarta făpturilor sale. În al doilea rînd, creştinismul vede în viaţa din această lume o parte integrantă a vieţii veşnice. Nemurirea începe cu viaţa trecătoare pămînteasc㠄căci şi viaţa pămînteasc㠄este o viaţă a duhului, care, deşi condiţionată de existenţa în trup, transcende acest aspect de finitudine şi, prin urmare, nu sfîrşeşte odată cu moartea trupului. La temelia învăţăturii lui Iisus Hristos stă convingerea că omul are o valoare deosebită. Acest lucru implică şi credinţa că o astfel de valoare supremă în lumea creată prezentă în universul lui Dumnezeu, dacă este într-adevăr valoare supremă, nu poate fi supusă unei vieţi atît de trecătoare şi că, prin urmare, ea este destinată vieţii eterne. În al treilea rînd, concepţia creştină despre nemurire se concentrează în jurul persoanei lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, şi a activităţii Sale mîntuitoare şi în special a învierii Lui. Acest aspect este strîns legat de promisiunea pe care El însuşi a făcut-o: «...pentru că Eu sînt viu şi voi veţi fi vii» (Ioan XIV, 19).

Din punct de vedere creştin, moartea trupească este un proces ce intervine, după păcatul lui Adam, în desfăşurarea vieţii empirice şi rezultă din separarea sufletului de trup şi întoarcerea lui la Dumnezeu (Ecclesiast XII, 7), cel ce l-a creat, pentru a fi judecat şi pentru a-şi primi în rai sau iad, răsplata sau pedeapsa vieţii pămînteşti, iar trupul se întoarce în pămînt, din care a fost luat (Geneză III, 19), pentru a se descompune în elementele din care a fost alcătuit [462]. Cauza morţii este păcatul, sau mai precis, îndepărtarea omului de Dumnezeu, de izvorul vieţii. Dacă n-ar fi păcătuit omul, rămînînd în comuniune cu Dumnezeu, putea să nu moară. Moartea a intrat în ordinea vieţii ca urmare a păca-

461. Reischauer, A. K., *op. cit.*, p. 162.
462. Cf. *Teologia Dogmatică şi Simbolică. Manual pentru Institutele teologice*, vol. II, Bucureşti, 1958, p. 930.

tului săvîrşit de Adam şi Eva (Geneză II, 7 ; Romani VI, 23). Odată săvîrşit, consecinţele sale ontologice s-au răsfrînt asupra întregii omeniri : «De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, aşa moartea a trecut la toţi oamenii, prin acela în care toţi au păcătuit» (Romani V, 12). Prin moarte încetează orice activitate a omului, fie de a creşte în virtute, fie de a cădea în păcat. Viaţa pînă la moarte este răstimpul în care omul poate să dobîndească dreptul la viaţă şi fericire veşnică. În acelaşi timp, ca rezultat al faptelor sale, el poate să-şi atragă asupra sa moartea sau pedeapsa eternă. Odată evenimentul morţii trecut, nu mai există posibilitatea efectuării unui progres în virtute şi, deci, dobîndirea iertării păcatelor : «Sufletul, după moarte, nu poate a se slobozi sau a se pocăi, nici a face ceva ce să-l poată răscumpăra din iad» [463]. De aceea, învăţătura creştină accentuează asupra unei trăiri care să aibă în vedere permanent inevitabilitatea morţii trupeşti : «În toate faptele tale adu-ţi aminte de sfîrşitul tău şi în veac nu vei păcătui» (Sirah VII, 36).

Moartea trupească este urmată de judecata particulară : «Este rînduit oamenilor să moară, iar după aceea să fie judecaţi (Evrei IX, 27). După această judecată, sufletul îşi primeşte răsplata sau pedeapsa şi rămîne în aşteptarea evenimentului eshatologic al învierii morţilor şi al judecăţii universale, după care se va instaura Împărăţia lui Dumnezeu.

Despre procedura în cadrul judecăţii particulare, Revelaţia divină nu ne spune nimic. O tradiţie veche a dezvoltat în acest sens învăţătura despre vămi. Astfel, după despărţirea de trup, sufletul merge la judecata particulară însoţit de îngeri şi demoni. Acesta trebuie să treacă prin anumite «vămi» sau «puncte de cercetare». În prezenţa îngerilor şi demonilor însoţitori, se face desfăşurarea şi cercetarea vieţii şi faptelor pămînteşti ale omului. La fiecare vamă se cere socoteală de anumite fapte rele. Dacă nu are fapte rele covîrşitoare, acesta este dus la rai de îngeri, în caz contrar, duhurile rele pun stăpînire pe el şi-l vor duce la iad. Demonii vor aminti toate păcatele, fie ele iertate prin Taina Pocăinţei. Îngerii vor căuta să-l ajute.

Raiul şi iadul nu sînt decît două stări provizorii de răsplată sau pedeapsă în care sufletele celor drepţi sau respectiv păcătoşi vor petrece pînă la judecata universală (Luca XXIII, 43 şi II Petru II, 4). Acestea sînt stări fiinţiale conştiente, prin aceea că sufletul fiecărui individ gustă plăcerea sau amărăciunea faptelor sale. Cei care sînt în rai sînt liberi de necaz, căci spune Sfînta Scriptură : «Dumnezeu va şterge orice lacrimă din ochii lor şi moartea nu va mai fi ; nici plîngere, nici durere nu va mai fi» (Apocalips XXI, 4), şi vor fi recipienţii unor bunuri pozitive, ce nu pot fi descrise decît prin analogie cu cele pămînteşti : «cele ce ochiul n-a văzut şi urechea n-a auzit şi la inima omului nu s-au suit, acestea le-a gătit Dumnezeu pentru cei ce-L iubesc» (I Corinteni II, 9).

Punctul culminant al stării prezente în rai este, însă, comuniunea cu Iisus Hristos, cu îngerii şi cu sfinţii şi apoi contemplarea lui Dum-

463. *Mărturisirea Ortodoxă* I, 64, cit., în «Teologia Dogmatică şi Simbolică», p. 937.

nezeu ca încununare a acestei comuniuni. Viaţa împreună cu Hristos (Ioan XIV, 3), cu îngerii (Evrei XII, 22) şi cu sfinţii (Matei VIII, 21) este o viaţă superioară, în care cei drepţi, participă la slava lui Hristos (II Timotei II, 12). Vederea lui Dumnezeu, de care se bucură cei drepţi, căci «cei curaţi cu inima vor vedea pe Dumnezeu» (Matei V, 8), nu este o vedere totală, deoarece Dumnezeu este infinit. Există totuşi o creştere, un progres infinit în această vedere sau contemplare a frumuseţii divine a lui Dumnezeu care continuă în eternitate şi aceasta datorită dragostei pe care Dumnezeu o are faţă de om, prin care El îl ridică la o înţelegere mai presus de fire. Despre această stare vom vorbi mai tîrziu în cadrul acestei părţi.

Iadul este starea în care vor intra sufletele celor păcătoşi, după aceeaşi judecată particulară, unde se află duhurile necurate (II Petru II, 4). Pedepsele iadului sînt puse în comparaţie cu bucuriile raiului. Astfel, în iad are loc îndepărtarea de Dumnezeu (Matei VII, 33), care se materializează în lipsa de comuniune cu Hristos, cu îngerii şi cu sfinţii şi petrecerea în societatea duhurilor rele. Caracteristica principală a stării din iad este mustrarea de conştiinţă pentru relele făcute şi neputinţa de a le repara (Marcu IX, 44; Matei XXII, 13). Se vorbeşte şi de o pedeapsă a focului (Luca XVI, 24), desigur nu un foc asemănător celui din lumea aceasta, ci unul «cum numai Dumnezeu îl ştie» [464].

Unii creştini interpun între rai şi iad, ca stare trecătoare, *purgatoriul* şi aceasta în baza unor interpretări proprii ale Sfintei Scripturi (Luca XII, 58—59 şi textul clasic I Corinteni III, 11—15). Aceasta ar fi o stare de ispăşire a păcatelor prin supunerea la diferite pedepse. La baza purgatorului stă mai ales ideea de satisfacţie, care, de altfel, contrazice învăţătura despre Sfintele Taine. Asemănările care se fac între purgatoriu şi anumite aspecte ale eshatologiilor necreştine orientale sînt fortuite, deoarece acesta se deosebeşte prin însuşi scopul pe care îl are.

Între cei vii şi cei morţi există o strînsă legătură bazată pe comuniunea iubirii şi a rugăciunii. Prin acte de milostenie, prin rugăciuni şi prin Jertfa Euharistică cei încă în viaţă pot cere milă şi îndurare de la Tatăl cel ceresc pentru cei aflaţi sub pedeapsa iadului. La rîndul lor, sfinţii mijlocesc în faţa lui Dumnezeu pentru buna primire a rugăciunilor noastre, ale celor rămaşi în viaţă. Această întrepătrundere sau întra-ajutorare spirituală, caracteristică doctrinei creştine ortodoxe, accentuează mai ales asupra caracterului universal al comunităţii umane, care în accepţiunea ei cea mai largă depăşeşte limitele vieţii empirice şi include pe toţi cei care au împărtăşit aceeaşi credinţă. Această comunitate universală primeşte şi mai multă claritate atunci cînd o evaluăm în perspectiva evenimentelor eshatologice, care vor culmina cu judecata ultimă şi instaurarea Împărăţiei lui Dumnezeu.

Acest eveniment va fi precedat de învierea morţilor, adică revenirea la viaţă a tuturor celor care au trăit pe pămînt înainte de cea de a doua venire a lui Hristos. Prin atotputernicia lui Dumnezeu, sufletele

464. Ioan Damaschin, *Dogmatica,* IV, 27, trad. de D. Fecioru, p. 326.

celor răposaţi se vor uni din nou cu trupurile în care au trăit. Această reunire a trupului cu sufletul va fi veşnică. Învierea va avea un caracter universal. Ea va cupinde pe toţi cei răposaţi, drepţi sau păcătoşi (Fapte XXIV, 15). Trupurile vor fi identice cu cele de pe pămînt, fiecare păstrîndu-şi propria identitate dar într-o stare transfigurată, copleşită de spiritualitate. De aceea, firea trupească va fi înzestrată prin har, însuşiri ce vor caracteriza starea de veşnicie : nestricăciune, preamărirea, puterea deosebită, aspecte spirituale noi şi nemurirea : «Se seamănă trupul întru stricăciune, înviază întru nestricăciune ; se seamănă întru necinste, înviază întru mărire ; se seamănă întru slăbiciune, înviază întru putere ; se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc» (I Corinteni XV, 42—44); şi «Trebuie ca acest trup muritor să se îmbrace întru nemurire» (I Corinteni XV, 53). Chiar şi păcătoşii vor învia, deşi nu spre mărire, ci spre osînda veşnică (Matei XXV, 46). Starea trupurilor după înviere va fi caracterizată şi de o integritate corporală perfectă.

Cei ce se vor mai afla în viaţă la cea de a doua venire a Domnului, nu vor muri, ci vor trece direct la starea de înviere prin transformare fiinţială, primind însuşirile celor înviaţi (I Corinteni XV, 51—52).

Odată săvîrşit actul învierii, act considerat ca fiind cea mai mare dreptate ce se face omului [465], oamenii vor fi supuşi judecăţii din urmă. Această judecată va fi universală, solemnă, publică, dreaptă, definitivă, supremă şi înfricoşătoare [466].

Scopul acestei judecăţi va fi de a constata felul în care fiecare om a întrebuinţat darurile primite de la Dumnezeu (Matei XXV, 15 urm.). Cu această ocazie se va stabili şi un raport just între virtute şi fericire şi între păcat şi pedeapsă. Atunci fiecare om va fi judecat şi răsplătit după credinţa, cugetul, vorbele şi faptele sale (Ioan III, 18 ; I Corinteni IV, 5 ; Matei XX, 36 ; Romani II, 6).

Judecătorul suprem va fi Dumnezeu, dar El exercită judecata prin Fiul Omului, adică prin Iisus Hristos (Ioan V, 22 ; Fapte X, 42 ; XVII, 31 ; Romani II, 16). La tronul judecăţii vor fi aduse toate «neamurile» (Matei XXV, 32) ; iudeii şi păgînii (Romani II, 9), cei morţi înainte de venirea Domnului şi cei ce se vor afla încă în viaţă (Fapte X, 42). La fel vor fi judecate şi duhurile rele (II Petru II, 4). Toţi cei aduşi în faţa Tronului judecăţii vor fi judecaţi potrivit legii după care au vieţuit : pe păgîni Domnul îi va judeca după legea conştiinţei înscrisă în inimile lor (Romani II 14—16) ; pe evrei, după legea lui Moise (Romani II, 12) iar pe creştini după legea dată prin Evanghelie [467]. Sentinţa judecăţii finale va fi veşnică. Drepţii vor merge la viaţă veşnică, iar păcătoşii la pedeapsă veşnică (Matei XXV, 46).

Acest ultim eveniment din istoria omenirii va fi prevestit de anumite semne, printre care : predicarea Evangheliei la toate popoarele (Matei XXIV, 14) ; convertirea întregului popor iudeu la creştinism (Osea III, 5 ; Romani XI, 25—26) ; venirea lui Enoch şi Ilie (Apocalipsa XI,

465. *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, p. 984. 466. *Idem, ibidem.* 467. *Ibidem*, p. 992.

3—7) ; apariţia lui Antihrist (II Tesaloniceni II, 3—4 ; II, 8 ; I Ioan II, 18) ; apostasierea unora de la creştinism (I Timotei IV, 1—2) ; persecuţii, foamete, ciumă, cutremure de pămînt, semne mari pe cer, ivirea proorocilor mincinoşi (Matei XXIV, 4 urm. ; Marcu XIII, 7—13 ; Luca XXI, 9—19) ; răspîndirea unor vicii printre oameni (II Timotei III, 1—5). Toate acestea vor culmina cu apariţia pe cer a Sfintei Cruci (Matei XXIV, 30), semn că Cel ce a fost răstignit vine din nou în lume. După aceea va veni Domnul cu putere şi mărire multă, înconjurat de îngeri (Matei XVI, 27). El va veni cu acelaşi trup cu care s-a înălţat la cer (Fapte I, 11). Apoi se va aşeza pe tronul măririi şi în faţa Lui vor fi adunaţi pentru judecată toţi cei înviaţi şi toţi cei care vor trăi atunci pe pămînt (I Tesaloniceni IV, 12—16).

Venirea Domnului şi judecata de pe urmă sînt evenimente care vor produce o transformare prin har a omului, dar şi a întregului univers în cadrul procesului etern de îndumnezeire, adică, de unire a omului cu Dumnezeu, în contextul unei apropieri ca dintre două entităţi fiinţiale diferite, o unire fără confuzie pe plan moral şi spiritual între Dumnezeu şi om, făcută posibilă prin credinţă şi har. Desigur, acest proces de unire a omului cu Dumnezeu, cunoscut sub numirea de theosis, trebuie să fie început, în viaţa de aici şi acum, prin transformarea naturii noastre decăzute şi corupte şi prin adaptarea ei la viaţa veşnică [468].

Gîndirea creştină ia în considerare într-un mod extrem de serios realitatea divină, Dumnezeu, şi cea umană, omul, recunoscîndu-le ca fiind realităţi distincte şi imuabile, afirmînd în acelaşi timp posibilitatea unei relaţii adecvate şi, mai mult, a comuniunii lor. Relaţia dintre Dumnezeu şi om are un caracter personal şi se bazează pe integralitatea completă a lor, deşi fiecare aparţin unor planuri de fiinţialitate total diferite. Dumnezeu cel întreit, cel care este cu totul altceva decît omul şi necunoscut în fiinţa sa, din dragoste ridică creaţia sa în comuniune perfectă cu viaţa divină prin har. Această transformare şi ridicare are loc în cadrul unui răspuns personal şi moral al omului la iniţiativa divină. Îndumnezeirea, care are în acest fel consecinţe cosmice, este concentrată în şi îşi trage originea din relaţia personală dintre două entităţi fiinţiale fundamental deosebite : fiinţa necreată şi fiinţa creată ; infinitul şi finitul, nemurirea şi moartea, sfinţenia şi păcătoşenia [469].

În această apropiere de Dumnezeu sau comuniune se porneşte de la natura spirituală dăruită omului prin creaţie, natură ce posedă toate darurile necesare pentru unirea cu viaţa divină [470]. Datorită Revelaţiei divine omul are la îndemîna sa adevărul şi lumina într-o continuă descoperire prin energiile divine necreate ale lui Dumnezeu şi prin dragostea Sa nemărginită. În acest fel este posibil ca omul să ajungă la cunoaşte-

468. Cf. Vladimir Losky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London, 1957, p. 196.

469. Cf. Robert G. Stephanopoulos, *The Orthodox Doctrine of Theosis*, în «The New Man». «An Orthodox — Reformed Dialogue», ed. de John Meyendorff and Joseph McLelland, Agora Books, 1973, p. 150—151.

470. Zachary, C. Xintaras, *Man — The Image of God according to the Greek Fathers*, art. în «Greek Orthodox Theological Review», I, 1, 1954, p. 48—62.

rea lui Dumnezeu, însă într-un mod limitat dar interminabil [471], căci Dumnezeu creatorul, cel care este dincolo de orice cunoaștere, transcendent, este prin definiție de necuprins și necunoscut în Ființa Sa. El nu se identifică cu creația Sa pe care a chemat-o la ființă într-un mod absolut liber și din nimic (ex nihilo). Cele două realități, Dumnezeu și omul, ajung la comuniune ca urmare a inițiativei divine, tainic lucrătoare, făcîndu-i pe oameni părtași ai vieții și dragostei divine.

Îndumnezeirea își are temelii în Sfînta Scriptură. Amintim doar două locuri clasice. În Vechiul Testament citim : «Eu am zis : sînteți dumnezei, toți sînteți fii ai Celui Prea Înalt» (Psalm LXXXI, 6) și în Noul Testament, Sfîntul Apostol Petru amintește că Mîntuitorul «ne-a hărăzit făgăduințe mari și de mare preț, ca prin ele să vă faceți *părtași dumnezeiești firi*» (II Petru I, 4). Sfinții Părinți preiau această idee și pun în centrul ei evenimentul întrupării lui Iisus Hristos, care este considerat nu numai un mijloc spre realizarea îndumnezeirii ci și chipul îndumnezeirii. Astfel, Sfîntul Atanasie spune : «Fiul lui Dumnezeu s-a înomenit, pentru ca noi să fim îndumnezeiți» [472]. Întregul proces de îndumnezeire trebuie văzut în contextul activității divine prin energiile necreate și prin lucrarea mîntuitoare a lui Iisus cel Întrupat.

Energiile necreate se deosebesc de esența sau Ființa divină și stau la baza oricărei experiențe mistice. Dumnezeu, inaccesibil nouă în Ființa Sa, este prezent în energiile Sale, rămînînd nevăzut în ceea ce este : «în același fel în care noi putem să ne vedem fețele, pentru noi de nevăzut, în oglindă», după cum mărturisește un Sfînt Părinte [473]. *Nevăzut în esența Sa, Dumnezeu se descoperă prin energiile Sale* care sînt lucrări ale naturii divine, ce nu o separă, ci o prezintă ca două moduri de existență : în esență și în afara esenței.

Această doctrină ne dă posibilitatea să înțelegem felul în care Treimea se comunică, fără a se dezvălui în esență. Astfel, Treimea comunică, prin mijlocirea energiilor divine comune tuturor persoanelor Sfintei Treimi, puterea îndumnezeitoare a Duhului Sfînt în scopul unirii cu noi după har.

Unirea la care sîntem chemați nu este o unire ipostatică — după cum este unirea naturii umane a lui Hristos cu natura Lui divină —, dar nici ființială — cum este în cazul celor trei Persoane divine : ci este o unire cu Dumnezeu în energiile Sale, sau unire prin har care ne face să participăm la natura divină, fără ca esența noastră ființială să devină, ca rezultat, esența sau Ființa lui Dumnezeu. În îndumnezeire sîntem prin har ceea ce Dumnezeu este prin natură, exceptînd identitatea firii, după cum învață Sfîntul Maxim Mărturisitorul [474]. Rămînem făpturi

471. Harakas, S., *The Natural Law Teaching of the Eastern Orthodox Church*, art. în «Greek Orthodox Theological Review», IX, 2, 1963—1964, p. 215—224.

472. On the Incarnation 54, apud : Robert B. Stephanopoulos, *op. cit.*, p. 155 ; Vezi și : Nicolae Chițescu, *Despre îndumnezeirea omului. De ce nu primesc romano-catolicii această învățătură*, art. în «Biserica Ortodoxă Română», LVI, nr. 11—12, 1938, în extras, p. 9.

473. St. Gregory of Palama, *Sermon on the Presentation of the Holy Virgin to the Temple*, ed. by Sophocles, Athens, 1861, p. 176—177, apud : V. Lossky, *op. cit.*, p. 86.

474. *De ambiguis*, P. G. XCI, 1308 B. trad. de Prof. D. Stăniloae în manuscris.

create în timp ce devenim dumnezei prin har, după cum Hristos a rămas Dumnezeu în timp ce s-a înomenit prin întrupare [475].

Îndumnezeirea este o stare evolutivă, un proces de devenire în care sînt angajați efectiv omul și Harul divin ; omul prin virtute și fapte bune, la care se adaugă ajutorul haric : «Căci după cum Harul lui Dumnezeu nu se poate pogorî asupra sufletelor care fug de mîntuire, tot așa și puterea virtuții umane nu este suficientă în sine pentru a ridica la perfecțiune sufletele care nu se împărtășesc de har... dreptatea faptelor și harul Duhului, întrunindu-se, umplu sufletul în care ele se unesc cu viața cea fericită» [476].

Începutul acestei ascensiuni spirituale este marcat de convertire, adică de întoarcerea voită a omului spre Dumnezeu și renunțarea la lume, înțelegînd prin lume o împrăștiere a sufletului în lumea patimilor, o rătăcire de la calea ce duce spre Dumnezeu. Renunțarea la lume ar fi reîntoarcerea sufletului la drumul ce duce spre comuniunea cu Dumnezeu. Convertirea este un act de voință, după cum păcatul este tot un aspect negativ al voinței omului, prin care omul se întoarce, se îndepărtează de Dumnezeu. Convertirea este trăirea potrivit legilor duhului, ale spiritului. Spiritul sau duhul (nous, pnevma), cea mai superioară parte constitutivă a omului, este și facultatea prin care omul îl poate contempla pe Dumnezeu. A trăi după spirit înseamnă a deveni om duhovnicesc (pnevmatikos), a fructifica unirea de la Botez dintre Harul divin și duhul (nous) omului, ceea ce reprezintă transformarea omului din om vechi în om nou, din omul păcatului și al morții în omul virtuții și al vieții.

Acest urcuș spiritual este constituit din două etape bine definite care se întrepătrund. Prima etapă este cea a faptelor, a acțiunii, a lucrării sau străduaniei efective (praxis) a omului, iar a doua este contemplația (theoria). Aceste două etape fac parte integrantă din cunoașterea creștină, înțelegînd prin aceasta trăirea personală și conștientă a realităților spirituale. Întrepărunderea dintre fapte și contemplație este absolut necesară, pentru că «fără lucrare contemplația, adică teoria fără practică, nu se deosebește de închipuire, de o imaginație fără substanță reală ; la fel lucrarea, dacă nu este inspirată de contemplație, este tot atît de sterilă și rigidă ca o statuie» [477].

Întreaga săvîrșire a faptelor și procesul de contemplare trebuie să fie însoțit de rugăciune, căci unirea cu Dumnezeu nu poate avea loc în afara rugăciunii, care este de fapt manifestarea relației personale cu Dumnezeu. «Puterea rugăciunii, spune Sfîntul Grigore Palama, săvîrșește taina unirii noastre cu Dumnezeu, deoarece este legătura ce unește făpturile raționale cu Creatorul lor» [478]. Unirea dintre făptură și Creator se concepe ca rezultat al dragostei divine, darul cel necreat al energiei îndumnezeitoare divine prin care sîntem făcuți părtași ai firii divine

475. Vezi : Lossky, *op. cit.*, p. 87.

476. Sf. Grigorie de Nisa, *De Instituto Christiano*, P.G., XLVI, 289 C, apud : Lossky, *op. cit.*, 197.

477. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capita theologica et oeconomica*, Centuria IV, cap. 88, P.G., XC, 1341—1344.

478. *Despre rugăciune*, P.G., CL, 1117 B.

Darul dragostei divine presupune și în om o înclinare înăscută spre a iubi, capacitate ce dă omului putere de a-și realiza propria perfecțiune prin dragoste. «Dragostea, darul divin, perfectează natura umană pînă cînd o aduce în unitate și identitate prin har cu firea divină» [479]. Semnul adevăratei dragoste divine este dragostea față de aproapele : «Cunosc un om, spunea Sfîntul Simeon Noul Teolog, care dorea mîntuirea fraților săi cu atîta ardoare, încît adesea se ruga cu lacrimi fierbinți și din adîncul sufletului, într-un exces de zel demn de un Moisi, ca frații săi să fie mîntuiți împreună cu el, iar dacă nu el să fie condamnat cu ei. Căci el se simțea legat de ei în Duhul Sfînt prin legătura dragostei în așa fel, încît nu dorea să intre în Împărăția cerurilor dacă acest lucru însemna separarea de ei» [480]. Comentînd acest lucru, Lossky spunea : «În dragostea față de Dumnezeu fiecare persoană își găsește perfecțiunea ; totuși persoanele individuale nu pot ajunge la perfecțiune fără realizarea unității fundamentale a naturii umane. Dragostea față de Dumnezeu este în mod necesar legată de dragostea față de aproapele. Această dragoste perfectă îl va face pe om aidoma lui Hristos, căci în natura sa creată el va fi unit în întreaga omenire, în timp ce în persoana sa el va uni cele create cu cele necreate, umanul cu harul îndumnezeitor» [481]. La rîndul ei dragostea este strîns legată de cunoaștere, căci procesul de unire și dragoste este orb fără conștiința personală [482]. Numai o viață în deplină cunoaștere și comuniune cu Dumnezeu și aproapele poate transfigura firea umană, ducînd-o spre hristica strălucire taborică.

Acest proces nu se oprește, nu se limitează numai la om, ci înglobează întreg universul. Desigur, îndumnezeirea începe cu omul, căci pentru om s-a jertfit Iisus Hristos, singurul și adevăratul mijlocitor divin care a cucerit distanța dintre Dumnezeu și om. În persoana Sa, Iisus Hristos a depășit abisul moral ce separă pe păcătos de Dumnezeu, dar și distanța dintre Dumnezeul cel infinit și omul finit. Omul devine părtaș al lui Hristos Mîntuitorul prin Botez (Romani VI, 4—10), căci prin Botez cei credincioși sînt îngropați cu Hristos pentru a trăi împreună cu Hristos cel Înviat în noua viață (Romani IV, 4—11). Hristos include în activitatea Sa mîntuitoare cosmosul întreg și, ca atare, dimensiunea eshatologică a îndumnezeirii se va extinde și asupra întregii lumi create : «căci făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să se bucure de libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu» (Romani VIII, 21). Această eliberare de sub «robia stricăciunii» va avea drept rezultat instaurarea «unui cer nou și pămînt nou, în care dreptatea locuiește» (II Petru III, 13).

Deosebim în acest mister al îndumnezeirii trei momente principale : în primul rînd, îndumnezeirea naturii umane asumate de Dumnezeu Cuvîntul prin Iisus Hristos, Dumnezeu-omul ; în al doilea rînd și ca o consecință a primului moment, îndumnezeirea persoanei creștinului și, în

479. Maxim Mărturisitorul, *De ambiguis*, P.G., XCL, 1308.
480. *Book of the Divine Love*, Homily LIV, I ; P.G., CXX, 425.
481. *Op. cit.*, p. 214—215.
482. St. Makary of Egypt, *Spiritual Homilies*, XL, I ; P.G. XXXIV, 761.

al treilea rînd, ca o consecință a momentelor premergătoare, îndumnezeirea întregului cosmos.

Concepția eshatologică creștină cuprinde în viziunea sa nu numai omul, ci întreaga făptură și întreg universul. În acest sens, putem vorbi despre o comuniune eshatologică a întregii creații cu Creatorul, comuniune ce va crește în intensitate în cadrul procesului nesfîrșit al îndumnezeirii. Astfel, viața veșnică nu este o simplă existență prelungită la infinit, deoarece valoarea vieții veșnice nu constă în eternitatea ei, în indiferent ce formă, eternitatea fiind doar un aspect al valorii ei. Ea reprezintă creșterea nesfîrșită în asemănarea cu Dumnezeu a omului și, prin om, a întregului univers. Comuniunea cu Dumnezeu nu este o absorbție ființială, căci absorbția ființială neagă orice valori morale, precum și personalitatea umană. Prin comuniune nu se voiește sfărîmarea limitelor dintre necreat și creat. Aceste limite nu reprezintă obstacole în calea comuniunii. Comuniunea eshatologică înseamnă bucuria eliberării finale din robia păcatului și realizarea ultimă a stării de unire cu Dumnezeu si de sfințenie. Starea eshatologică implică, fără îndoială, ridicarea întregii naturi la un statut nou. Întreaga lume, întreg universul va fi o teofanie sublimă. Totul va fi supus legii supreme a iubirii, căci iubirea aparține naturii divine, iar scopul lucrării Duhului Sfînt este de a o face lucrătoare în oameni.

CREDINȚA ÎN VIAȚA DE APOI ÎN ISLAM

Una din preocupările lui Mohamed privind viața omului în totalitatea ei este interesul vădit pe care îl are și îl exprimă în nenumărate rînduri referitor la soarta individului după moarte. Oricît de importantă ar fi viața omului pe pămînt, de mai mare importanță este viața viitoare în perspectiva ei eshatologică. Acest lucru poate fi dedus din repetatele referiri pe care Mohamed le face cu privire la înviere și ziua judecății, cînd Dumnezeu, Dreptul Judecător al tuturor oamenilor, va răsplăti fiecăruia după credința și faptele sale. Adeseori Mohamed se numește pe sine «prevenitor», adică cel care previne pe necredincioși că îi așteaptă pedeapsa veșnică în iad, dacă ei nu se întorc la credința într-un singur Dumnezeu : «Ei (cei necredincioși) își vor așterne patul în iad, iar deasupra lor vor fi pături de foc ! Aceasta va fi răsplata noastră pentru cei necredincioși» [483]. Spre deosebire de cei nelegiuiți, cei drepți vor deveni locuitori ai Paradisului : «Cei care cred și fac binele (noi nu cerem de la om mai mult decît poate) aceștia vor locui în Rai ; acolo vor petrece în veci» [484].

Pentru a da semnificație îndatoririlor religioase și judecății ultime, Coranul afirmă în mod explicit ideea nemuririi sufletului : «Tot sufletul va gusta moartea, iar voi veți primi răsplata voastră în ziua învierii. Cel care va scăpa de foc, va fi dus în Paradis și va fi fericit ; căci ce este viața lumii decît o răsplată deșartă» [485].

În general islamul este considerat ca o religie fatalistă și nu fără motiv. Idei fataliste au existat încă înainte de Mohamed, fiind o caracteristică fundamentală a arabilor nomazi, care încercau să supraviețuiască în condiții climatice extrem de aspre. În cazul islamului, atunci cînd vorbim de fatalism, trebuie să facem deosebire

483. Coran 7, 39.
484. Coran 7, 40.
485. Coran 3, 182.

între religia poporului și gîndirea sofisticată a teologilor. Popoarele răsăritene au o tendință înnăscută spre fatalism. Acest fatalism, care își face loc mai ales în folclor, are un caracter sentimentalist. El este limitat la accidentele din viață, mai ales la cele care duc la moarte; moartea fiind considerată ca un eveniment care trebuie să survină în anumite împrejurări, fără ca oamenii să poată face ceva pentru a o evita. Acesta ar fi un *fatalism fizic*. Cît despre fatalismul teologilor și gînditorilor islamici, acesta are un aspect *moral*. El nu mai este pus în directă legătură cu moartea, ci se referă la faptele omului, susținînd că acestea au fost decretate de Dumnezeu [486]. Este adevărat că în istoria gîndirii musulmane au existat gînditori care au profesat un fatalism absolut, ba chiar în Coran găsim expresii de nuanță fatalistă. Totuși, acest fatalism absolut a fost respins de către gînditorii ortodocși musulmani, care susțin libera voință a omului, deși și aceștia întîmpină greutăți destul de mari atunci cînd încearcă să reconcilieze voința liberă a omului cu voința atotputernicului Dumnezeu. De altfel, însuși Mohamed se ridică împotriva atitudinii fataliste care prevala printre arabi și încearcă să o înlocuiască cu o învățătură care, după părerea sa i-a fost revelată de Dumnezeu, de Dumnezeu cel Adevărat, Domn peste întreg universul. Deducem acest lucru din disputa pe care o are cu oponenții săi: «Ei spun: Nu există nimic decît viața noastră pămîntească. Murim și trăim; timpul este cel care ne distruge. Însă ei nu au cunoaștere despre aceasta; ei presupun doar. Cînd le citesc semnele noastre ca mărturii, singurul lor argument este: Aduceți pe părinții voștri, dacă vorbiți adevărul» [487].

Mohamed nu a fost nici teolog și nici gînditor sistematic; de aceea, ideile sale nu sînt expuse într-o ordine bine precizată. Totuși, întreaga sa concepție religioasă este dominată de ideea de Dumnezeu și a judecății divine [488]. Punînd accent deosebit de mare asupra puterii absolute și asupra supremației lui Allah, Mohamed ajunge să-l considere ca origine atît a binelui cît și a răului. El a ajuns probabil la această idee în conformitate cu cei care îi respingeau mesajul. De aici și credința sa că Allah a predestinat pe unii oameni pentru mîntuire, iar pe alții pentru pedeapsă veșnică: «Dacă Allah va îndruma pe cineva, el îi va deschide pieptul pentru islam, dar dacă voiește să-l ducă la rătăcire îi face pieptul îngust, ca și celui ce voiește să urce la ceruri; o astfel de pedeapsă dă Allah celor care nu cred» [489]. Sau în alt loc: «Allah îi va duce la rătăcire pe cei pe care El voiește și va îndruma pe cine voiește. Așadar, nu lăsa sufletul tău să se irosească în suspine din pricina lor, cu adevărat Allah cunoaște ceea ce ei fac» [490]. Pentru cei pe care Allah îi duce spre rătăcire nu mai există nici o speranță: «Însă cei nelegiuiți urmează poftelor lor fără cunoaștere, și ce-i îndrumă pe cei pe care Dumnezeu i-a dus la rătăcire? Ei nu au nici un ajutor [491].

Această concepție predestinaționalistă intră în conflict cu ideea profesată de Mohamed că Allah este milostiv în îndurător: «Spune: Dacă îl iubiți pe Dumnezeu, atunci urmați-mi mie, iar Dumnezeu vă va iubi și va ierta păcatele voastre, căci Dumnezeu este iertător și milostiv» [492]. Niciunde nu găsim în Coran o încercare de răsturnare a acestei noțiuni de predestinație. De altfel, predestinația înlocuiește în mare măsură concepția de păcat care este considerat ca mîndrie și opoziție față de Dumnezeu. În Islam nu întîlnim concepția unui păcat cu repercusiuni asupra întregii

486. Pentru detalii: Carra de Vaux, *Fate (Muslim)*, în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. V, p. 794. 487. Coran 45, 23—24.
488. Tor Andrae, *Mahomed : sa vie et sa doctrine*, Paris, 1945, p. 53—54. 489. Coran 6, 125.
490. Coran 25, 9. 491. Coran 30, 28. 492. Coran 3, 29.

naturi umane. Adam a păcătuit, însă păcatul nu s-a transmis urmașilor săi. Prin urmare, omul nu moștenește o natură păcătoasă, ci doar o natură slabă. Păcatul nu este o dispoziție, ci un obicei pe care oamenii îl primesc și îl săvîrșesc datorită slăbiciunii lor [493].

Paralel cu noțiunea de predestinație întîlnim în Coran ideea de retribuție după fapte, căci Allah are în posesia Sa cărți în care trece faptele oamenilor și pe care le va folosi la ultima judecată. Mohamed afirmă că există două astfel de cărți: una este cartea celor drepți, numită *illiyun* [494] și o carte a celor răi, numită *sijjin* [495]. După tradiție, aceste cărți sînt eterne. Coranul pare să sugereze că fiecare individ ar avea o carte a faptelor care îi va fi dată la judecata din urmă: «Cît despre cel căruia i se va da cartea pe la spate, acela va fi menit spre pieire și va arde în flacără» [496]. Credința lui Mohamed pare să indice că în clipa în care omul săvîrșește o faptă pe pămînt, bună sau rea, ea este în mod automat trecută în cartea celui care a săvîrșit-o. Coranul nu ne spune, însă, în ce măsură faptele omului sînt predestinate așa cum sînt predestinați oamenii în credincioși, adică cei care urmează lui Mohamed și se supun lui Allah, sau necredincioși, cei care nu au acceptat mesajul lui Mohamed; sau în ce măsură sînt oamenii liberi sau au libertatea de a săvîrși anumite fapte care să atîrne pozitiv la judecată. Dacă în Coran nu găsim nici o explicație în legătură cu această problemă, teologii musulmani au încercat să explice tensiunea dintre predestinație și libertatea voinței.

Abu'l Hassan al Ashari (260—324 sau 882—946 era creștină) a formulat în termeni suficient de clari această doctrină. Puterea umană nu poate să influențeze săvîrșirea de fapte, căci tot ceea ce există este rezultatul unei hotărîri unice care este superioară distincției dintre substanță și accident. Dacă omul, prin voința sa, ar putea influența această hotărîre creatoare, ar însemna că el ar putea să influențeze crearea unor obiecte naturale și aproape că ar putea crea cerul și pămîntul. Prin urmare, spune Al Ashari, trebuie să credem că Dumnezeu a predeterminat activitatea oamenilor în așa fel, încît ea să nu aibă loc decît la timpul cuvenit și în conformitate cu voința umană. Așadar, omul acționează doar în aparență, fapta lui fiind creată de Dumnezeu; însă din punct de vedere moral, acțiunea este atribuită omului, deoarece el a hotărît să o săvîrșească. Acesta este un veritabil sistem al unei armonii prestabilite [497].

Aproape în aceiași termeni, marele teolog și filozof musulman, Al Ghazali (1072—1127 sau 450—505 de la Hegira), în lucrarea sa *Epistolă către Ierusalim*, susține că tot ceea ce are loc în lume este act și creație a lui Dumnezeu: «Dumnezeu v-a creat pe voi și ceea ce voi faceți» [498]. Nici o mișcare, oricît de mică ar fi, nu scapă puterii lui Dumnezeu, deși într-o oarecare măsură hotărîrea vine din partea omului. Fiecare act liber este hotărît de două ori: o dată de Dumnezeu și apoi de om. Pentru efectuarea sa depinde de Dumnezeu; iar de om depinde meritul sau lipsa de merit care decurge din el, iar în afara sferelor morale de avantajele sau dezavantajele care decurg din el, căci la Dumnezeu nu există nici avantaj și nici dezavantaj. Această calitate a faptelor de a fi avantajoase sau dezavantajoase, calitate care există doar din punct de vedere uman, se numește «cîștig» *-ksab*. Prin urmare, omul este cel care

493. Sell, E., *Sin (Muslim)*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. XI, p. 567.
494. Coran 83, 18. 495. Coran 83, 7. 496. Coran 84, 7—12.
497. Pentru detalii: Quadri, *op. cit.*, p. 38—49; Carra de Vaux, *op. cit.*, p. 795.
498. Coran 37, 94.

alege, în timp ce împlinirea faptei aparţine lui Dumnezeu ; mişcarea este a omului, însă este creată de Dumnezeu. Dumnezeu este creatorul acţiunii hotărîtă de voinţa umană [499].

Spre deosebire de Al Ashari şi Al Gazali, mutaziliţii cred că voinţa omului este liberă şi că el acţionează potrivit liberului său arbitru. El va răspunde pentru faptele sale pe care le sărvîşeşte în mod deliberat. De aici şi distincţia care se face între faptele voite şi acţiunile naturale care nu sînt supuse voinţei omului. Dacă omul pierde această libertate, obligaţiile şi responsabilitatea religioasă devin fără nici o semnificaţie. Ar fi nedrept să pedepseşti un om pentru ceea ce nu a săvîrşit cu de la sine putere şi nici nu a intenţionat să săvîrşească. Omul nu posedă numai libertatea voinţei dar şi *putere*. O persoană responsabilă acţionează în baza libertăţii de voinţă şi cu puterea pe care o are. În acest fel, faptele omului sînt create de el şi devin lucrarea sa [500].

În toate cazurile la care am făcut referire, se accentuează asupra faptului că omul este responsabil pentru fapta sa şi că va răspunde în faţa lui Dumnezeu la judecată. De altfel, acest lucru este arătat şi în Coran : «Cei care cred şi săvîrşesc fapte ale dreptăţii — răsplata faptelor lor bune nu o vom lăsa să piară» [501], sau «Citeşte-ţi cartea, căci vei da socoteală pentru tine însuţi» [502].

Să vedem acum ce se întîmplă cu omul începînd din clipa morţii. În timp ce Azrael, îngerul morţii, cel cu 4000 de aripi, ia sufletul celui care moare [503], în urechea muribundului este şoptită *shahada* sau mărturisirea de credinţă. Acest lucru se face pentru a-l ajuta pe defunct în timpul primei sale judecăţi, făcută de Munkar şi Nakir, doi îngeri negricioşi şi înfricoşători, în clipa în care defunctul depus în mormînt. Numai martirii (shahid) intră direct în rai [504]. Ei se sălăşluiesc în guşile unor păsări verzi care înconjoară tronul divin. Munkar şi Nakir pun doar cinci întrebări : cine este Dumnezeul celui mort ; cine este Profetul ; care este credinţa sa ; care este cartea sa ; şi care este gibla, adică locul spre care se întoarce pentru a se închina. Dacă el răspunde la aceste întrebări în ordine : *Allah, Mohamed, Islam, Coranul* şi *Kaaba*, toate lucrurile vor decurge bine. În caz contrar, el va fi chinuit. Această credinţă are o bază coranică, dar este în acelaşi timp profund înrădăcinată în popor. De aceea, mormintele sînt construite în aşa fel încît să dea posibilitate defunctului de a se ridica pentru a răspunde la întrebări. Ba mai mult, un tutore al celui mort, stă lîngă mormînt şi învaţă pe cel mort care sînt răspunsurile corecte, în aşa fel încît să fie bine pregătit pentru îngrozitorul examen la care este supus în «Noaptea dezolării» [505]. După cum se poate observa, această primă judecată sau examinare nu pune accentul pe aspectele morale ale vieţii, ci doar pe credinţa corectă.

Situaţia omului în mormînt pare să aibă un caracter temporar ; este un fel de barieră între lumea corporală şi lumea spirituală [506]. După tradiţie, atît credincioşii cît şi necredincioşii vor gusta în mormînt fericirea sau respectiv pedeapsa care o vor simţi sau suferi după judecata de apoi : «Mormîntul este fie un tărîm al plăcerilor Paradisului, fie una din peşterile focului» [507].

499. Pentru detalii asupra gîndirii de ansamblu a lui Al Ghazali : Quadri, *op. cit.*, p. 122—153.
500. Zohdi Jar Allah, Al Mo'tazila, p. 92—112, apud : Ibrahim Madkour, *op. cit.*, p. 473.
501. Coran 18, 29. 502. Coran 17, 15. 503. Coran 8, 52. 504. Coran 3, 163.
505. Pentru detalii : Eklung, R., *Life between Death and Resurrection according to Islam*, Uppsala, 1941, p. 5—6. 506. Coran 25, 55 ; 55, 19 ; 23, 102.
507. Annemarie Schimmel, *Islam*, în «Historia Religionum», vol. II, p. 185.

Cît priveşte pe copii, aceştia se pare că vor intra direct în rai, fără a răspunde întrebărilor puse de Munkar şi Nakir. Cu soarta femeilor Mohamed aproape că nu se ocupă şi aceasta pe motiv că învăţătura lui este adresată în primul rînd bărbaţilor. De aceea, chiar şi plăcerile Paradisului sînt descrise potrivit gusturilor bărbaţilor. Mohamed declară în mod explicit superioritatea bărbaţilor faţă de femei [508]. Faptul că Mohamed neglijează femeile în învăţătura lui despre soarta omului în faţa lui Dumnezeu, a fost interpretat ca fiind o acceptare inconştientă a evaluării tradiţionale a femeii în societatea veche semită [509].

Ziua judecăţii va fi precedată de venirea pe pămînt a giganţilor Yajuj şi Majuj [510], care vor răspîndi frică şi groază pe întreg pămîntul, precum şi de venirea lui Iisus, care «nu este mai mult decît un slujitor pe care l-am stimat şi l-am propus ca exemplu de *putere divină* printre fiii lui Israel» [511]. El va fi un *semn* pentru clipa cea din urmă [512]. Cînd va veni ziua cea din urmă, Israfil va sufla din trompetă, şi toţi oamenii vor muri şi vor învia. Allah va coborî înconjurat de îngeri [513], iar omenirea va fi adunată în faţa lui şi a îngerilor săi [514]. Oamenii vor fi judecaţi după cărţile faptelor lor [515]. Coranul, menţionează şi un pod care trece peste Focul cel veşnic. Cei necredincioşi vor cădea de pe el, iar cei credincioşi îl vor trece cu uşurinţă [517].

Iadul este prezentat ca un loc de tortură, sau ca un monstru plin cu foc şi apă urît mirositoare şi copaci cu fructe otrăvitoare.

Paradisul este un loc de bucurie şi fericire, cu grădini unde curg izvoare de lapte şi vin [518], cu corturi în care se află femei frumoase, care sînt mereu fecioare. Fericirea raiului sau pedeapsa iadului sînt veşnice [519]. Raiul şi iadul au fost create de Allah, dar nu vor înceta niciodată să existe.

În tradiţia mistică, concepţia populară şi coranică despre moarte primeşte o nouă dimensiune. Moartea nu este un moment de teamă, ci podul care uneşte pe cel iubit de iubită. Viaţa de dincolo de mormînt este o unire mistică cu Dumnezeu. Chiar în viaţa pămîntească sufletul poate urca zece trepte pe scara perfecţiunii spirituale ; în timp ce în viaţa viitoare sufletul se uneşte complet cu Infinitul care este Dumnezeu. Starea individuală nu mai este prezentată în termeni personali, ca o relaţie de la persoană la persoană, între individ şi Dumnezeu, ci pare să fie o unire completă cu Divinul. În timp ce unii scriitori sufişti admit o oarecare identitate personală, alţii susţin o anihilare completă a individualităţii : «Cînd temporalul se uneşte cu eternul, cel dintîi nu mai are nici un fel de trăire. Nu vei auzi şi nu vei vedea decît pe Dumnezeu» [520].

Întreaga concepţie despre om a lui Mohamed este rezultatul concepţiei sale despre Dumnezeu, pe care l-a prezentat ca pe un despot oriental. Astfel, Mohamed prezintă sensul vieţii umane ca efect al voinţei divine şi nu în contextul aspiraţiilor sau nevoilor fiinţiale ale omului. De aici şi intenţia sa de a menţine supremaţia lui Allah.

508. Coran 4, 38.
509. Carra de Vaux, *Family (Muslim)*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», p. 743—744.
510. Coran 18, 19 ; 21, 96. 511. Coran 43, 59. 512. Coran 43, 61. 513. Coran 2, 106.
514. Coran 25, 24. 515. Coran 17, 15. 516. Coran 37, 23 ; 7, 44.
517. Se crede că această idee a fost împrumutată din eshatologia zoroastriană.
518. Coran 47, 16 ; 55, 54. 519. Coran 2, 76 ; 11, 108.
520. Nicholson, R. A., *The Mystics of Islam*, London, 1914, p. 150.

Omul este sclavul lui Allah şi, ca atare, nu are nici un drept faţă de El, cu atît mai mult să se plîngă pentru soarta nemiloasă care i-a fost dată, căci Allah lucrează după cum voieşte: «Dacă Noi (Allah) am fi voit, am fi dat îndrumare fiecărui suflet. Adevărat este cuvîntul Meu: cu siguranţă voi umple Iadul cu jinn (duhuri) şi oameni la un loc» [521].

Dacă venirea lui Iisus este un semn prevestitor al apropierii timpurilor eshatologice, în timpul judecăţii de apoi Iisus nu are nici un fel de rol în eshatologia musulmană. În timpul judecăţii, musulmanii vor cere ajutor lui Adam, pentru ca acesta să mijlocească pentru ei la Allah. El, însă, nu poate face acest lucru deoarece a păcătuit. La fel nu vor putea nici Noe, Avraam, Moise sau Iisus. Singurul care poate interveni este profetul Mohamed, care are puterea de a ridica pe cei care au căzut de pe podul al-Aaraf şi în a căror inimă se află un grăunte de bunătate [522].

Ceea ce ne izbeşte, în concepţia islamică despre viaţa de apoi, sînt în primul rînd influenţele iudaice şi creştine, colorate de nuanţe zoroastriene. Ideile pur mohamedane sînt exprimate în termeni senzuali, pentru a satisface pe arabii care îşi petrec viaţa în clima aspră a deşertului.

---

521. Coran 32, 13.

522. Pentru detalii: Irving Wood, *State of the Dead (Muhammadan)*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. XI, p. 849—851.

CAPITOLUL V

REFLECŢII ŞI COMPARAŢII

Am încercat în paginile precedente să cuprindem cît mai complet posibil omul cu problematica originii sale, a structurii sale fiinţiale, a situaţiei sale în contextul familiei umane şi apoi sensul vieţii sale sau destinul său, aşa cum este prezentat de marile religii ale lumii. Ideile dezvoltate dezvăluie particularităţi specifice în care întîlnim nu numai puncte de divergenţă dar *şi de complementaritate*. Fiecare religie reliefează problematica umană într-un context doctrinal propriu. Contextele doctrinale reprezintă, de altfel punctele principale de la care pornesc divergenţele; căci propunînd un Weltanschauung specific, religiile încearcă să rezolve întrebările ce li se pun prin analize dogmatice considerate infailibile. Există totuşi şi *nuanţe de complementaritate*. Acestea pornesc de la un principiu fundamental, prezent în toate religiile şi reprezintă încercarea omului de autodepăşire prin transcenderea condiţiei empirice şi ridicarea ei, printr-un proces de devenire sau descoperire fiinţială, la un statut existenţial nelimitat. Conţinutul acestui statut nelimitat nu este identic. El diferă de la o religie la alta, în funcţie de învăţătura eshatologică a fiecărei concepţii religioase în parte. Însă, din perspectivă fenomenologică, avîndu-se în vedere şi limitele umane, *există o complementaritate structurală legată de însăşi fiinţa omului, comună în toate religiile*. Omul este om pretutindeni. Nevoile sale şi aspiraţiile sale cele mai scumpe sînt legate de atingerea Binelui Suprem; de aceea, viaţa lui se conjugă în mod nemijlocit cu perspectiva valorică pe care el a acumulat-o de-a lungul multor generaţii de oameni. Pentru realizarea sau atingerea scopului ultim, Binele suprem, el are nevoie de toate valorile absolute şi a evaluat ca importante numai anumite valori, trăindu-le ca atare. Aşa se face că în contextul religios pe care l-am ales, putem vorbi de două emisfere deosebite. Pe de o parte avem emisfera orientală, concretizată în religiile hindusă şi budistă, şi pe de altă parte emisfera apuseană strîns legată de concepţia monoteistă iudaică, creştină şi, în cele din urmă, de cea islamică.

Pentru emisfera orientală lumea empirică reprezintă o înşiruire de procese tranzitorii, fără o consistenţă fiinţială ca valoare perenă. De aceea, orientalul va susţine că lumea nu merită un ataşament din partea omului, care la rîndul său nu este decît un fenomen trecător. Dar, dincolo de această lume materială nepermanentă trebuie să existe un izvor invizibil, un Principium Aeternitatis, din care curg toate, aşa după cum în spatele unei măşti există o faţă reală. Acest izvor sau Principium Aeternitatis este, după Upanishade, Brahman, oceanul fiinţei în care

partea tranzitorie a omului este doar un val. Valul se naşte din genunea oceanului, se ridică pentru ca apoi să se sfărîme şi să se piardă în aceeaşi genune fiinţială. Genunea oceanică este partea nemuritoare din om, care nu încetează să existe. Omul se naşte, trăieşte şi moare, însă Brahman, devenit în om Atman sau eu personal, rămîne fără formă şi atemporal.

Binele suprem este o dăruire totală faţă de acest ocean fiinţial, atotcuprinzător şi nedeterminat în esenţă. Iar drumul spre realizarea lui este abandonarea oricărei dorinţe şi fapte imediate, considerate ca ceva trecător şi pămîntesc. Fiinţa umană este compusă atît din fiinţialitate empirică determinată şi tranzitorie, cît şi din fiinţialitate nedeterminată informă şi veşnică, care reprezintă eul adevărat. De aceea, atît timp cît omul este pe pămînt, el trebuie să ţină seamă şi de statutul empiric, trecător şi limitat, dar mai ales de aspectul etern, nelimitat al eului său.

Întrucît lumea empirică este iluzorie ca experienţă ultimă, obiectivitatea ei fiind doar provizorie, adică obiectul unei cunoaşteri relative, faptele omului trebuie să conţină o anume nuanţă. A săvîrşi fapte de dragul lumii empirice şi a vieţii încătuşate în ea, înseamnă a transforma relativul şi finitul în absolut şi infinit. De aceea, faptele şi viaţa orientalului poartă amprenta neataşării, atitudine caracteristică şi a Weltanschauung-ului său. Omul trebuie să lucreze şi să trăiască prin neataşare. Această concepţie despre lume, tronată de permanenţă şi finitudine, a influenţat profund nu numai viaţa socială sau individuală, ci însăşi trăirea religioasă, căci nu poate exista permanenţă în nepermanenţă şi infinit în finitudine. Adevărul ultim este adevărul spiritului, al lui Brahman, de aceea viaţa de aici trebuie modelată în perspectiva acelui adevăr ultim [523].

Emisfera apuseană sau monoteistă, fondată pe temelii semite şi greceşti, porneşte de la principii diferite. Este adevărat că şi aici se recunoaşte caracterul finit şi trecător al lumii empirice. Însă lumea empirică nu este rea în esenţă, căci atît ea cît şi omul sînt rezultatul lucrării creatoare a unui Dumnezeu atotputernic, transcendent, iubitor, personal şi atotştiutor. Dumnezeul creator nu este conceput ca un Principium Aeternitatis care se identifică fiinţial cu lumea. El nu este faţa de dincolo de mască. El este persoană. El priveşte spre ceea ce a creat şi îi arată grijă şi dragoste. În fiecare om, creat după chipul divin (imago Dei), este sădit un principiu spiritual, nemuritor şi determinat. Iar aspectul determinat se caracterizează prin fiinţialitate personală, ce reprezintă însăşi demnitatea persoanei umane.

Creştinismul concentrează întreaga existenţă umană asupra a două aspecte bine definite, dar care se suprapun. În primul rînd, este concepţia despre mîntuire a tuturor oamenilor. Hristos însuşi a accentuat valoarea fiecărei persoane umane în parte în contextul mîntuirii : «Adevărat zic vouă, întrucît aţi făcut unuia dintr-aceşti fraţi ai Mei, prea mici, Mie Mi-aţi făcut» (Matei XXV, 40). Relaţia omului cu Dumnezeu se des-

523. Cf. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. I, New York, 1956, p. 25.

făşoară în libertatea omului de a accepta sau nu voia divină. Esenţa acestei libertăţi constă în putinţa individuală de a face sau nu voia divină ; ea lasă loc alegerii libere a omului de a spune da sau nu poruncilor lui Dumnezeu : «Să nu vă potriviţi cu acest veac, ci să vă schimbaţi prin înnoirea minţii, ca să deosebiţi care este voia lui Dumnezeu, ce este bun şi plăcut şi desăvîrşit» (Romani XII, 2). La baza gîndirii creştine stă, deci, convingerea că omul este înţeles cel mai bine atunci cînd este considerat ca entitate individuală, cu o trăire care este a lui şi numai a lui. Prin urmare, în înţelegerea creştină se accentuează valoarea personală a individului, deoarece omul este evaluat mai ales nu din perspectiva identităţii sale cu întreaga creaţie, ci ca persoană, cu viaţă proprie, în virtutea căreia el ocupă un loc unic în viaţa întreagă a universului. Acest lucru este accentuat adeseori de Mîntuitorul Iisus Hristos (Marcu II, 27 ; Matei X, 31 ; Luca XII, 7 ; Matei XII, 12 ; Marcu VIII, 36—37 ; Luca XV, 1—10). Motivul acestei evaluări supreme a personalităţii umane reiese din relaţia personală cu Dumnezeu, faţă de care omul este un copil (Matei VI, 25 şi urm. ; Matei X, 29—30 ; Luca XII, 6—7, etc.).

Cel de al doilea aspect şi, de altfel, nuanţă definitorie a creştinismului este legat de concepţia despre Dumnezeu în trei Persoane. Dumnezeul creştin este chipul unei perfecte comuniuni de trăire. Persoanele Sfintei Treimi : Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt, una în fiinţă, se manifestă ca prototip al comuniunii ontice perfecte şi supreme. De aceea, viaţa personală a Sfintei Treimi în plinătatea absolută a Fiinţei divine este de o importanţă covîrşitoare pentru viaţa în comunitate. Viaţa Sfintei Treimi, viaţa lui Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul şi Dumnezeu Duhul Sfînt, este «o unitate fără separare şi o deosebire fără discrepanţe» [524]. Caracterul unic al fiecărei Persoane din Treime este un izvor de îmbogăţire supremă reciprocă şi nicidecum unul de oprimare sau îngreuiere, întrucît în relaţiile dintre ele se bazează pe o consubstanţialitate concretă perfectă. Datorită dragostei reciproce între Persoanele Treimii, se realizează o unanimitate care îmbogăţeşte şi transformă în plinătate viaţa lor comună. Astfel, viaţa divină, atît în conţinut, cît şi în structură, este un prototip al comuniunii pentru viaţa noastră pămîntească. Viaţa creştinilor, care fiecare în parte este chip al lui Dumnezeu, trebuie să fie condusă de această lege veşnică a comuniunii, căci Dumnezeu este arhetipul omului, iar omul trebuie să trăiască potrivit arhetipului. Ba mai mult, întrucît omul are o valoare atît de mare în faţa lui Dumnezeu, fapt dovedit prin trimiterea în lume a Fiului Său cel iubit, pentru a mîntui pe toţi păcătoşii, fiecare om dobîndeşte valoare deosebită faţă de alt om (Cf. Matei XXIII, 8 şi 9 ; V, 44—45 ; I Ioan IV, 21).

Tot legată de dogma Sfintei Treimi şi a Întrupării lui Iisus Hristos, mai există încă o învăţătură cu implicaţii antropologice şi care defineşte însăşi concepţia creştină despre om, nu numai în starea sa pămîntească, ci şi în perspectivă eshatologică.

524. N. F. Fyodoroff, *Philosophy of the Common Task*, ed. a 2-a, în Lossky, V., and John Marshall, Value and Existence, London, 1935, p. 71.

Se știe că Iisus Hristos, Capul Trupului, adică al noii umanități care este realizată în Biserică, păstrează în Sine această natură reînnoită, dar că în același timp și persoanele umane intră în acest întreg, întrucît ele aparțin acestuia. Fără îndoială că situația ar fi așa mai ales dacă persoanele umane ar fi unite ca ipostazele aceleiași naturi într-o perfectă comunicare. Dacă, însă, în realitatea umană așa cum o cunoaștem noi multiplicitatea personală este confundată cu divizarea sau fracționarea individualistă, egoistă a naturii umane, nu este oare păcatul care ne ascunde adevărata semnificație a existenței personale? Concepția creștină nu ne permite să considerăm ipostazele divine ca trei părți ale unei singure Naturi. În aceeași linie de gîndire, o persoană creată este cu totul altceva decît o «ființă individuală». Ea nu este o parte dintr-un întreg într-un anumit sens, ci conține în mod virtual întregul. De aceea, fiecare persoană umană poate fi considerată ca un ipostas al naturii umane comune, un ipostas al întregului cosmos creat, un microcosmos. Dacă sîntem făcuți una în Hristos, atunci unitatea noastră în El, deși depășește orice împărțire a naturii între persoane, nu afectează în nici un fel pluralitatea personală.

«Noua unitate a naturii noastre în Hristos nu exclude *poli-ipostaza* umană. Textul ecclesiologic de la Matei X, 20 accentuează în mod simultan atît unitatea naturii noastre în Hristos cît și relația personală dintre ipostasul divin și ipostazele create. Căci acolo unde sînt doi sau trei (multiplicitatea persoanelor) adunați împreună în numele Meu (unitatea naturii realizată în Biserică, purtînd numele Fiului), acolo sînt și Eu în mijlocul lor. Domnul nu a spus: «Îi am în Mine» sau «Sînt în Mine», după cum a accentuat atunci cînd a vorbit despre unitatea naturii noastre recapitulate de El, ci a arătat «Sînt în mijlocul lor», ca orice persoană care este cu alte persoane ce îl înconjoară» [525].

Implicațiile acestui poli-personalism prezent în unitatea ecclesială sînt clare. În perspectivă hristologică, Biserica este prezentată ca un complement al unității preamărite în Hristos, sau o continuare a întrupării. Totuși persoanele umane și conștiințele lor nu se confundă, deși sînt imprimate de chipul persoanei și conștiinței lui Hristos, cu care sînt strîns unite.

Dacă acest lucru ar fi așa, atunci trebuie să vedem în Biserica cea una numai o singură persoană, a lui Hristos, și să afirmăm că El este persoana adecvată Bisericii, în care ipostazele umane sînt incluse ca părți ale persoanei unice. Conștiința Bisericii ar fi în acest caz numai o conștiință a unității persoanei Fiului, în care conștiința umană a oamenilor sau a persoanelor umane, deosebite între ele, dar și de persoana lui Hristos, ar dispare iremediabil. Considerată în această lumină, o astfel de reprezentare a lui Hristos nu ar scoate în evidență pe Hristos cap al Bisericii, ci mai degrabă o prefigurare a lui Uranus devorîndu-și copiii [526].

525. Vladimir Lossky, *Catholic Conciousness. The Anthropological Implications of the Dogma of the Church*, art. în «St. Vladimir's Theological Quarterly», vol. 14, nr. 4/1970, p. 191.

526. Cf. Lossky, *op. cit.*, p. 190.

Transpusă în sfera orientală această concepție despre Biserică nu ar fi nimic altceva decît reprezentarea lumii ca manifestare a lui Brahman, căci aici omul nu este o entitate personală care include în sine totul ci o parte din tot, o manifestare parțială, individuală a lui Brahman, ca substrat ființial. De aceea, în religiile orientale persoana umană nu este o realitate obiectivă, ci o manifestare individuală subiectivă a Absolutului, care prin descoperirea propriei sale naturi se întoarce în substratul ființial pe care l-a cuprins parțial și temporar.

O privire retrospectivă asupra capitolelor precedente ne dă imaginea unei concepții policrome despre om, fără o unitate deplină. Policromia evidentă este rezultatul accentuării în mod diferențiat asupra unei singure realități, de altfel generică, și care privește înțelegerea ființei și sensul vieții umane. Unele religii, cum ar fi hinduismul sau budismul, analizează fenomenul uman pornind de la om, în timp ce religiile teiste desfășoară fenomenul în contextul relației Dumnezeu-om, dîndu-i aspectul perenității.

Pentru depășirea condiției umane, Socrate cerea omului «să se cunoască pe sine». Această cunoaștere de sine era necesară, întrucît, după părerea sa, omul nu este un accident cosmic, ci o culminare a unei faze complexe a ordinei naturale, care are o anumită funcție vitală de împlinit. Omul este cel care ne poate duce la înțelegerea naturii și ca atare trebuie să-și îndrume viața și activitatea sa în armonie cu această ordine. După cum trupul este compus din materia cosmosului, tot așa și rațiunea umană este o parte din rațiunea cosmică universală. O idee asemănătoare întîlnim și în Upanishade: *atmanam viddhi* — cunoaște-te pe tine însuți. Atman reprezintă aici nu numai eul metafizic, ci și principiul rațional și vital și trupul fizic. Cunoașterea lui atman implică, deci, nu numai cunoașterea unei entități monadice, ci și a contextului ființial în care trăiește. Acest lucru reiese cu și mai multă claritate în contextul budismului, unde ignorarea noțiunii de divinitate, fie ea înțeleasă și numai ca Principium Aeternitatis ca în Upanishade, îl face pe om cauză și măsură proprie. Nici aici omul nu este, însă, rupt de realitățile empirice, a căror cunoaștere, unită cu cunoașterea de sine, duce la iluminare. Mai precis, această idee este formulată de Confucius care susține că pentru o mai bună organizare a statului este necesară studierea naturii lucrurilor. Prin natura lucrurilor el înțelegea relațiile umane care izvorăsc din natura omului și, prin urmare, studiul naturii era studiul naturii umane.

În religiile teiste «cunoașterea de sine» și, prin urmare, cunoașterea și înțelegerea naturii umane este evaluată în perspectiva relației Dumnezeu-om. Omul se definește pe sine în contextul relației pe care o are cu Dumnezeu. Cunoașterea de sine primește noi dimensiuni în sfera activității și lucrării divine; aceasta nemaifiind doar simpla descoperire a unei stări ființiale existente de facto, ci proiectarea pe un făgaș ale cărui culmi sînt nebănuite. Ne referim aici mai ales la condiția omului în creștinism. În creștinism relația dintre Dumnezeu și om este ridicată la rangul de comuniune: omul în comuniune cu Dumnezeu și Dumnezeu

în comuniune cu omul. Dumnezeu s-a coborît la starea de smerenie a creaturii umane, pentru a-l ridica pe om la infinitudinea divină. Întîlnim, mai ales în creştinism dar şi în iudaism, un interes direct, părintesc al lui Dumnezeu faţă de om. Acest lucru este străin gîndirii hinduse sau budiste. Deşi găsim şi în aceste religii fenomenul dragostei divine, articulat cu precădere în gîndirea lui Ramanuja (secolul al 11-lea sau al 12-lea) şi aceasta în mod indirect, prezenţa divină este îndepărtată de viaţa pămîntească a omului, considerată mai degrabă un blestem, rămînînd o apariţie morganatică în faţa strădaniilor omului de a o *ajunge*, de a o *trăi*, şi aceasta pe motiv că iluzia divinităţii se pulverizează chiar în clipa realizării ei prin cunoaştere, întrucît omul dispare fiinţial în divinitate, în Brahman, aneantizîndu-şi individualitatea şi îmbrăcînd infinitudinea fiinţială divină.

Privite în perspectivă creaţională, conceptele despre om ale marilor religii diferă considerabil şi aceasta nu numai sub aspectul sensului şi al motivului care stă la baza actului de creaţie, dar şi al scopului cu care acest act a fost împlinit.

În hinduism creaţia nu este un act de aducere la viaţă a ceva ce nu a existat, ci pur şi simplu un act de continuare a vieţii sub o nouă formă. În alte cuvinte, timpul şi spaţiul şi implicit fiinţele care sînt supuse condiţiei timpului şi spaţiului, sînt încadrate în ciclul eternei reveniri, a unei reveniri care oricît de mult ar fi prelungită în timp, nu are un început. Venirea la viaţa empirică este un act ce depinde de însăşi persoana umană, de faptele şi viaţa sa, de cunoaşterea sa. Omul este propria sa condiţie. Ba mai mult, este condiţia tuturor vieţuitoarelor, căci aşa cum am văzut în capitolul în care am tratat despre viaţa de apoi, faptele omului aduc răsplata unei vieţi care poate fi o reîntrupare într-o formă superioară de viaţă sau o formă inferioară, animalică sau necuvîntătoare. Viaţa empirică este, deci, un loc de răsplată. Ea confruntă eul uman cu diverse condiţii de viaţă succesive, fără o valoare intrinsecă. Valorile supreme nu sînt legate şi de condiţia empirică a omului, căci empirismul, datorită caracterului lui tranzitoriu, nu posedă nici o valoare. De aceea, existenţa empirică a omului nu este un act valoric, ci de încătuşare a omului, de ispăşire a unei pedepse auto-impuse.

Actul creării omului, ca de altfel al întregii lumi, nu este legat de *activitatea* unui subiect suprem. El reprezintă un proces etern de emanaţii în succesiune infinită de venire la viaţă şi reabsorbţii. El nu este un act de glorificare a lui Dumnezeu, ci mai degrabă o necesitate morală, ceva asemănător dictonului : *nu este faptă fără răsplată* — înţelegînd prin aceasta că însăşi fapta este măsura răsplăţii. Că hinduismul upanishadic şi vedantin nu atribuie nici o valoare lumii empirice, se mai datorează şi faptului că el o consideră ca o existenţă iluzorie şi aceasta pe motiv că acest fel de viaţă se caracterizează prin multiplicitate, iar ceea ce este multiplu nu are existenţă reală. Singura existenţă reală este a lui Brahman, care este unul şi simplu, ne-multiplu (a-dvaita). Prin reducerea întregii existenţe la un singur substrat fiinţial, atotprezent la Brahman, gînditorii indieni prezintă acea unicitate fiinţială ca stare de supremă fericire.

Concepţia hindusă referitoare la venirea omului la existenţă vede valoarea «per se» a omului în starea sa fiinţială, identificată cu substratul fiinţial. Fiinţialitatea umană este valoare absolută în sine însăşi în virtutea identităţii de esenţă a sufletului uman (Atman) cu sufletul universal (Brahman), rămînînd omului doar sarcina de a ajunge la cunoaşterea valorii sale ca fiinţă, pentru ca ne-multiplicitatea să se manifeste în toată tăria. De fapt aici nu mai este vorba de valoarea omului ca persoană eternă, ci de identificarea lui cu substratul etern. Budismul preia ideile hinduse care privesc condiţia ontologică a omului, dar, spre deosebire de acesta, el nu mai accentuează temelia sau substratul ontologic al omului, ci caracterul accidental al vieţii sale cauzat de fenomene tranzitorii, legate între ele printr-o înlănţuire cauzală. Substratul real al existenţei umane şi implicit al întregului univers este avydia, necunoaşterea fiinţială. Ea cauzează un şir de 11 stări fiinţiale care întunecă adevărata cunoaştere eliberatoare. Dintre aceste stări, cea mai esenţială este dorinţa sau setea de a trăi, ataşamentul faţă de viaţa de aici. Aceasta îl leagă pe om de existenţa empirică, a cărei condiţie fundamentală este suferinţa. Tot ea îl face pe om să acţioneze în scopul menţinerii fluxului vieţii. Omul, ca şi lumea, nu are un început. Întreaga existenţă are ca punct de referire un şir nesfîrşit de vieţi anterioare. Pentru a nu-l lega pe om de un substrat ontologic veşnic, Buda îl consideră ca pe un accident karmic. Lumea şi omul sînt ceea ce ele au făcut să fie. Substratul infinit din om nu este fiinţialitatea, ci fapta. Omul nu există pentru că în el subzistă un eu etern, ci pentru faptul că el acţionează în baza necunoaşterii fiinţiale. Omul există ca entitate fiinţială ; un complex de fapte şi conexiuni fiinţiale. Trăirea sa fiinţială este experienţa suferinţei, ceea ce înseamnă supunerea faţă de legea nepermanenţei. Strădaniile omului trebuiesc îndreptate spre înlăturarea nepermanenţei şi intrarea în acea stare fiinţială în care orice atribut, fie el chiar al nemuririi şi al nemărginirii să nu mai existe. Această stare este negarea fiinţei aşa cum o ştim noi şi intrarea în nefiinţă care este fiinţă nemanifestă. Omul poate realiza această stare nu în baza unui substrat fiinţial etern existent în fiinţa sa, căci el nu are aşa ceva, ci în însăşi virtutea fiinţei sale ca esenţă fiinţială «per se». De aceea, în budism nu se poate vorbi de anihilare, căci anihilarea sau mai precis aneantizarea este reducerea la nimic, în timp ce aici este reducerea la o stare de fiinţialitate pură, eternă prin însuşi caracterul ei nemanifest. În Nirvana, omul este totul şi nimic. Este totul întrucît devine fiinţă pură şi este nimic întrucît fiinţa pură este nefiinţă.

În concepţiile creaţioniste monoteiste, actul creării omului este supus unui principiu independent de voinţa umană, acesta fiind un act conştient preorînduit şi cu un scop bine determinat al lui Dumnezeu. Omul este creatura unui Dumnezeu personal, atotputernic, veşnic şi atotştiutor, care îl aduce la fiinţă, nu la voia întîmplării, ci într-o ordine prestabilită şi ca o coroană a creaţiei, însumînd în sine atît lumea empirică, cît şi cea transcendentală. Deşi ideea unui Dumnezeu creator, personal, atotputernic, atotştiutor şi veşnic este prezentă în toate concep-

ţiile monoteiste, actul creării şi consecinţele sale sînt supuse unor interpretări diferite, sugerate, mai ales, de sensul actului creator şi de rolul pe care omul îl are în lume.

Structura actului creator relatat de Sfînta Scriptură sugerează o concepţie despre om privită, mai degrabă, din perspectivă divină. Dumnezeu se face cunoscut pe scena existenţei prin aducerea la viaţă, din nimic — ex nihilo — a lumii, terminînd procesul de creaţie cu omul. Astfel, omul apare în lume ca entitate fiinţială cu referiri directe la Dumnezeu, care pe lîngă faptul că îi dă viaţă, concepe coeziunea structurală a fiinţei sale, a activităţii, rolului şi destinului uman. Prin urmare, în antropologiile monoteiste, omul primeşte semnificaţie şi conţinut doar în relaţie cu Dumnezeu, văzut nu numai ca un creator şi dătător de viaţă, ci şi ca un permanent purtător de grijă. Să analizăm pe scurt cele trei concepţii monoteiste în perspectivă creaţionistă.

Concepţia biblică vechi-testamentară despre om aduce patru adevăruri fundamentale care formează esenţa antropologiei biblice :

1. Omul este creatura lui Dumnezeu.

2. El a fost creat ca unitate indestructibilă, adică, o fiinţă a cărei viaţă spirituală şi empirică trebuie considerată ca un tot.

3. Omul poate fi înţeles cel mai bine din perspectiva personalităţii sale individuale personale.

4. Actul de creare a omului nu înseamnă o înstrăinare fiinţială de creator, ci reprezintă o primă premiză fundamentală pentru o comuniune personală cu Dumnezeu.

În interpretarea iudaică, crearea omului are un caracter sintetic. În ea dualismul suflet-trup, deşi prezent, este mai puţin dezvoltat ca în tradiţia creştină. Dar şi în ultima avem precizarea că trupul primeşte valoare în unirea sa cu sufletul, iar sufletul ajunge la realizarea finală în unire cu trupul. În creştinism, spre deosebire de platonism, trupul nu este o închisoare a sufletului de care acesta trebuie să scape, ci un copărtaş la fericirea veşnică. Trupul primeşte o evaluare mai mare prin întruparea lui Iisus Hristos şi învierea Sa din morţi. Trupul, în unire cu sufletul, defineşte entitatea fiinţială ultimă a omului în perspectiva sa eshatologică. Concepţia strictă iudaică despre natura omului evită dihotomia trup-suflet, considerîndu-le pe acestea ca aspecte ale entităţii umane. Astfel, omul este suflet în măsura în care el este însufleţit de duhul vieţii şi trup, în măsura în care este o făptură muritoare.

Sfînta Scriptură pune la îndemîna noastră o interpretare teologică a omului, întrucît ea îl pune în relaţie cu Dumnezeu, după al cărui chip omul a fost creat. În loc să-l închidă într-o lume îngustă, trecătoare, Sfînta Scriptură deschide noi perspective dimensiunilor istoriei, punîndu-l pe Dumnezeu în centrul ei ; Dumnezeu a creat pe om, care se îndepărtează de El prin neascultare. De aceea, pentru a-l mîntui, Dumnezeu însuşi devine om. În acest fel, concepţia despre om, deja implicată în teologie, devine inseparabil legată de hristologie. Acest lucru este descoperit în diferite perioade din istoria spirituală a omului. Adam — Robul lui Yahve ; iar în momentul împlinirii : Iisus Hristos — Domnul nostru ; în istoria mîntuirii de după cădere, păcătosul şi în forma sa răscumpărată — omul cel nou. De aceea, tipul autentic al omului nu este Adam ci Iisus Hristos ; nu este omul care a căzut în păcatul neascultării, ci cel a cărui natură a fost asumată de Cuvîntul lui Dumnezeu. Hristos prefigurat în Adam ; Adamul ceresc este preînchipuit de Adamul pămîntesc.

Viziunea iudaică despre natura umană implică şi noţiunea că omul este o persoană individuală. Întreaga istorie a poporului evreu în perioada Vechiului Testament accentuează valoarea omului ca *individ.* Fără îndoială, la început individul a fost pus în strînsă legătură cu familia, clanul sau poporul. Ordinea acelei societăţi punea, însă, accentul mai mult pe valoarea persoanelor umane decît alte lucruri [527]. Acest lucru poate fi sesizat în Legea deuteronamică (Deuteronom XXIV, 16). Apoi Profetul Ieremia pune accentul pe «noul legămînt», pe care Iahve îl va face cu fiecare israelit în parte (Ieremia XXXI, 33-34). Mai tîrziu, Profetul Ezechiel accentuează că Dumnezeu îl face responsabil pe fiecare în parte pentru păcatele sale (Ezechiel XVIII, 1—4). Astfel, datorită accentului care s-a pus pe valoarea individului în parte, structura morală a iudaismului a putut să accepte principiul «iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi», căci acest principiu depinde la rîndul său de recunoaşterea importanţei supreme a omului ca individ.

Acest principiu al individualizării este şi mai pregnant ilustrat în semnificaţia dată numelui în Sfînta Scriptură : «Te-am cunoscut după numele tău» (Exod XXXIII, 12, 17). Fiecare ins este creat pentru valoarea pe care o are. Dumnezeu se adresează lui Ieremia ca unei anume fiinţe personale : «Încă înainte de a te forma în pîntece, te-am cunoscut ; şi înainte de a te naşte, te-am sfinţit» (Ieremia I, 5). De aici decurge şi ideea că fiinţele umane sînt voite pentru valoarea lor intrinsecă. Numele fiecăruia, esenţa fiecăruia este unică şi de neînlocuit. Semnificaţia numelui propriu ca bază metafizică a individualizării, constituie şi embrionul personalismului creştin [528].

Concepţia despre om ca făptură a lui Dumnezeu, unitatea fiinţială a naturii umane şi caracterul individual personalist sugerează o a patra dimensiune a gîndirii iudaice, şi anume : comuniunea personală cu Dumnezeu. Şi această dimensiune a comuniunii personale cu Dumnezeu creşte de la general la particular. Relaţia din cadrul legămîntului era concepută ca o supunere a poporului în totalitate faţă de voia lui Iahve. Prima formă a Legămîntului are natura unui «quis pro quo», adică în schimbul grijii, protecţiei şi binecuvîntării lui Iahve, se cerea poporului Israel împlinirea unor anumite datorii, expuse în Decalog, după cum reiese din Exod XX. Profeţii din Vechiul Testament folosesc această legătură din cadrul Legămîntului ca punct de plecare pentru dezvoltarea şi adîncirea legii morale, insistînd asupra realizării curăţiei personale. Totuşi, concepţia lor despre relaţia dintre Dumnezeu şi om păstra un caracter corporativ : oamenii nu se găseau sub obligativitatea directă

527. Robinson, T. H., *History of Israel,* vol. I, London, p. 105.
528. Sumner Claude, *The Philosophy of Man,* în «Ekklesiastikos Pharos», vol. I, 1973, p. 155.

și personală față de Iahve, ci numai ca membri ai poporului Israel. Se pare că această atitudine a dăinuit pînă după perioada Exilului. Literatura post-exilică ne pune la îndemînă primele documente în care dorința de a avea o comuniune personală cu Dumnezeu devine explicită. Expresia principală a acestei noi dimensiuni sînt în primul rînd Psalmii [529]. Această dimensiune își găsește exprimarea clasică în cartea lui Iov. Autorul este preocupat aici nu numai de problema suferinței, ci și de faptul că mulți considerau suferința ca un element corporativ și nu din perspectivă individuală. El încearcă să-și exprime convingerea că în cele din urmă omul trebuie să vină în fața lui Dumnezeu ca individ. Intenția lui Iov era de a afla atitudinea lui Dumnezeu față de el ca individ (Iov XVI, 18—21), și deși problema imediată a suferinței nu este explicată, Iov este satisfăcut că a ajuns față în față cu voința lui Dumnezeu (Iov 42, 5—6). Exilul și evenimentele ce i-au urmat au întărit dorința de comuniune personală cu Dumnezeu, care începe să-și găsească o concluzie logică, bine conturată, în credința în învierea din morți. În acest sens, moartea nu mai este considerată ca o rupere a comuniunii cu Dumnezeu, ci dimpotrivă o potențare a acesteia [530], ceea ce reliefează faptul că sufletul omului nu este una cu trupul lui.

Această comuniune personală cu Dumnezeu este menținută și dusă spre perfecțiune, prin supunerea față de poruncile divine, care, implicit cere săvîrșirea de fapte bune. Între faptele bune și poruncile divine există o relație de condiționare reciprocă și aceasta pe motiv că faptele bune singure nu pot mîntui lumea. Însă săvîrșirea faptelor bune în supunere față de voia lui Iahve face posibilă mîntuirea lumii de către Dumnezeu [531].

Premisele gîndirii iudaice, care stau la baza concepției despre om, rămîn valabile și în creștinism, cu deosebirea că aici ele se îmbogățesc în conținut și aceasta în virtutea descoperirii supreme dată prin Iisus Hristos.

Dumnezeu, ca voință și personalitate, este singura temelie posibilă a unei individualități reale. Însă credința în Dumnezeu, ca voință și personalitate, depinde de credința în putera Sa de a se descoperi. Învățătura creștină despre descoperirea de Sine a lui Dumnezeu, descoperire ce atinge punctul culminant în întrupare, act de revelație a lui Iisus Hristos, este astfel temelia conceptului creștin de personalitate și individualitate. Din perspectivă creștină, omul poate fi înțeles ca persoană care își găsește împlinirea în unirea voinței sale cu voința lui Dumnezeu. În natura omului, avem în acest fel, multe indicații privind relația dintre revelația generală sau naturală și revelația specială sau supranaturală. Convingerea că omul stă complet în afara naturii și a rațiunii de a se înțelege din perspectiva pură a naturii sau a rațiunii aparține revelației generale, la care trebuie să ajungă orice analiză pătrunzătoare a naturii umane. Dacă omului îi lipsește o revelație a divi-

529. Oesterley, W. O. E., *A Fresh Approach to the Psalms*, London, p. 230—231.
530. C. F. Frederick Hilliard, *op. cit.*, p. 78—82.
531. Abraham Joshua Heschel, *op. cit.*, p. 170—171.

nului, el se va înțelege greșit atunci cînd va încerca să evite condițiile naturii și ale rațiunii. El va sfîrși fără îndoială prin a căuta să se absoarbă în realitatea divină ; ceea ce înseamnă tot și nimic. Pentru a se înțelege cu adevărat, omul trebuie să pornească de la credința că este înțeles de dincolo de el ; că este cunoscut și iubit de Dumnezeu și că trebuie să se afle în supunere față de voința divină. Această corelare a divinului cu voința umană îi dă posibilitate omului să se așeze în fața lui Dumnezeu fără a pretinde că este Dumnezeu, și să accepte distanța ființială dintre el și Dumnezeu, fără a crede că răul naturii sale constă în mărginirea ființei sale ca făptură creată. Este adevărat că răul sau tendința păcătoasă se află în om, aceasta, însă, ca aspect al voinței sale și nu ca o consecință inevitabilă a plasării omului în lumea contingențelor și necesităților empirice. Ba, mai mult, păcatul se săvîrșește chiar prin faptul că omul refuză să recunoască statutul său de ființă creată și să admită că este un părtaș sau membru al unității totale de viață în Dumnezeu. În creștinism, omul nu este judecat de un alt om etern, ci este judecat ca ființă păcătoasă de un Dumnezeu etern și sfînt.

Dar omul nu este numai o ființă păcătoasă, o ființă care abuzează de libertatea esențială ce i s-a dat. El este «chip și asemănare» a lui Dumnezeu, a Creatorului său. Chipul lui Dumnezeu în om este adevăratul semn al chemării divine a omului și temelia viitoarei integrări în viața veșnică. Imago Dei implică ideea unei transcendențe. Cu alte cuvinte, omul este ceva ce se depășește pe sine ; este mai mult decît o făptură rațională [532]. Această transcendență se reflectă pe două planuri : al ființialității și al cunoașterii, care, în realitate, nu sînt circumscrise la sfere diferite cu un progres independent, ci se condiționează reciproc, într-o continuă întrepătrundere. Primul plan al ființialității sau planul ontologic implică ideea unei creșteri prin har a omului în umbra divinului, în cadrul actului de îndumnezeire. Sub directa influență a energiilor divine, omul devine asemenea lui Dumnezeu păstrîndu-și caracterul de persoană individuală și neidentificîndu-se ființial cu Dumnezeu, identificarea ființială cu El însemnînd, după cum am mai arătat, o absorbție sau chiar o aneantizare a persoanei umane. Strîns legat de procesul de îndumnezeire este cel de al doilea plan al cunoașterii, care, de altfel, reprezintă poarta de acces spre îndumnezeire. Aceasta este calitatea spiritului uman de a se depăși pe sine ca ființă vie și de a transforma întreaga lume temporală și spațială și, deci, inclusiv pe sine însuși, în obiect al cunoașterii. În acest fel, un spirit care se transcende pe sine nu se poate transforma în mod legitim în principiu ultim al interpretării, în baza căreia explică relația dintre spirit și lume. Faptul transcenderii de sine duce inevitabil la căutarea lui Dumnezeu care transcende lumea și este creator al ei. Acest lucru este deosebit de important, căci dacă lumea ar fi înțeleasă în sensul ei cel mai profund numai în baza principiului cauzalității, atunci ea ar fi concepută ca o coerență mecanicistă care nu lasă loc libertății ce se descoperă în conștiința u-

532. Cf. Martin Heiddeger, *Being and Time*, trad. de John Macquarrie și Edward Robinson, SCM Press Ltd., London, 1962, p. 74.

mană. Mecanicismul, cu legea sa rațională și logică, este totuși pus în imposibilitatea de a înțelege pe deplin sensul lumii. Însăși dezvoltarea și procesul vieții și al istoriei de pînă acum, prin contradicțiile ce le descoperă, sînt elocvente în acest sens. Dar credința prin care Dumnezeu este perceput nu poate fi în contradicție cu rațiunea și aceasta în sensul că principiul ultim al sensului lumii nu poate fi în contradicție cu un alt principiu subordonat al sensului ce se găsește în coerența rațională, dar nici credința nu poate fi subordonată pur și simplu rațiunii sau pusă sub judecata ei. În acest sens, credința devine principiu ultim de cunoaștere în problema adevărurilor religioase, teologice, iar rațiunea rămîne cărarea care duce spre acest scop și sprijinul nelimitat. Prezența lui Dumnezeu înlătură pericolul idolatrizării spiritului uman; ceea ce ar duce la identificarea lui cu un substrat etern — Principium Aeternitatis — și la absolutizarea lui. Astfel, puterea omului de a se transcende pe sine este suficientă pentru a înțelege că o simplă proiectare a propriului său chip spre granițele infinitului nu este Dumnezeu; că finitul naturii sale empirice privită în perspectiva nemuririi sau eternității sufletului nu este Dumnezeu.

Finitul naturii empirice umane nu este un lucru rău, căci însuși Dumnezeu a văzut «că sînt bune foarte» (Geneză I, 31) și aceasta la sfîrșitul lucrării Sale creaționale. În perspectivă biblică contrastul dintre creator și lumea creată, dintre libertatea și suficiența divină și experiența limitată și dependentă a ordinei create, este absolut. Acest contrast nu implică un caracter inerent rău al ordinei create, ca rezultat al individualizării sau particularizării ei în diferite tipuri de existență. Ea nu este considerată ca o corupere a unității și veșniciei divine ca în neoplatonism sau în hinduism, și nici nu este rea pentru că trăiește sentimentul durerii sau al dorinței ființiale, ceea ce este o caracteristică fundamentală a oricărei vieți dependente, individualizate și, deci, insuficiente, ca în budism.

Principiul individualității sau al individualizării persoanei umane este, în creștinism, un punct de plecare spre o personalizare absolută în comuniunea eternă a sfinților și în nemijlocita apropiere a lui Iisus Hristos. Omul este conceput ca o făptură cu posibilități nelimitate, dar care nu pot fi duse la împlinirea lor finală prin sine și în existența sa empirică, temporală, ci numai prin har și în eternitate. Actul mîntuirii nu înseamnă însă, nici o absorbire a ființialității create în divin. Fericitul Augustin spunea în acest sens: «Sînt de părere că făptura creată nu va deveni niciodată un egal al lui Dumnezeu, chiar dacă se va realiza în noi o sfințenie la care nu se va mai putea adăuga nimic» [533]. De-a lungul vieții sale empirice, omul se află într-un proces continuu de personalizare comunitară a individualității sale și nicidecum de *anihilare*. Evenimentul morții nu reprezintă o întrerupere a procesului de personalizare a individului, ci trecerea lui pe un alt plan de existență, în cadrul căreia același lucru are loc, cu deosebirea că acum personaliza-

533. *Treatise on Nature and Grace*, cap. 38, Anti-Pelagian Works, vol. I, p. 266.

rea se face în perspectiva valorii supreme pe care o reprezintă Dumnezeu. În termeni teologici, procesul de personalizare nu este altceva decît procesul de asemănare cu Dumnezeu, întrucît structura ființială a omului se deosebește de cea a lui Dumnezeu și îl menține deosebit de El. Omul ajunge la asemănare după har și nu după ființă, deși ființa umană *pătimește* transformările cele după har.

Actul învierii din morți reprezintă, la rîndul său, un nou stadiu în procesul personalizării infinite a omului, căci acesta adaugă din nou dimensiunea empirică, a trupului, care este, însă, transfigurat sau readaptat, am putea spune, noilor condiții cerute de procesul ultimei stări ființiale eshatologice. Învierea din morți reprezintă un nou proces de personalizare, însă pe un alt plan. Personalizarea care are loc cu această ocazie nu mai separă, întrucît ea este străină de accesoriile empirice: egoism, recunoaștere, slăbiciunea trupească etc. Ea reprezintă o nouă premisă a comuniunii ideale umane în egalitate ființială. Păcătoșii, deși nu se vor personaliza deplin, vor rămîne în individualitatea lor, iar răsplata lor va fi pedeapsa veșnică. Prin învierea din morți, deci prin personalizare în plinătate, se dăruiesc omului nestricăciunea și nemurirea; stări opuse păcatului și morții. Nestricăciunea și nemurirea sînt rezultate directe ale Întrupării Mîntuitorului nostru Iisus Hristos, căci zice Sf. Efrem Sirul: «Fiul lui Dumnezeu s-a făcut muritor cu noi, pentru ca, prin pătrunderea vieții Lui în noi, să nu mai murim» [534]. Prin Iisus Hristos cel întrupat, trupul omenesc a dobîndit nemurirea; moartea a fost îndepărtată de la toți oamenii prin harul învierii. «Fiul cel nestricăcios al lui Dumnezeu, zice Sf. Atanasie, unindu-se cu toți oamenii printr-un trup asemenea lor, i-a îmbrăcat pe toți în nestricăciune prin făgăduința învierii» [535]. «El s-a făcut om pentru ca noi să fim îndumnezeiți; El s-a arătat în trup pentru ca noi să luăm cunoștință de Tatăl cel nevăzut; El a îndurat insulte din partea oamenilor pentru ca noi să moștenim nemurirea» [536]. Omenirea nu putea să capete nemurirea decît prin îndumnezeirea ei, adică prin însușirea atributelor fundamentale ale lui Dumnezeu; prin har această însușire de către umanitate era posibilă doar prin înomenirea lui Dumnezeu, adică prin întruparea Sa în om. Luînd trup, Logosul nu s-a micșorat pe Sine, în schimb El a îndumnezeit acest trup și a acordat această calitate tuturor trupurilor umane; ceea ce a făcut posibilă introducerea lor în sălașurile îngerești [537].

Întruparea prin care omul devenea Dumnezeu cu adevărat, iar Dumnezeu devenea om cu adevărat în sensul că una și aceeași persoană era om adevărat și Dumnezeu adevărat, urmărea restaurarea chipului lui Dumnezeu în firea umană, apariția unei făpturi noi și unirea indisolubilă a celor două firi [538]. Acesta este, de altfel, actul de restabilire a

534. Imne despre Fericita Maria, 18, 12, ed. Lamy 2, 610, traducere în Coman I., *op. cit.*, p. 50.
535. *Cuvînt despre întruparea Logosului*, 9, Migne, P.G. 25, col. 112 B; apud: I. Coman, *op. cit.*, p. 50.
536. *Ibidem*, 54, Migne, P.G., 25, col. 192 B, apud *idem, ibidem.*
537. Sf. Atanasie, *Cuvîntul* 1, 42 *Contra arienilor*, Migne, P.G., 26, col. 100 B.
538. Pseudo-Atanasie, *Contra lui Apolinarie*, 1.17; 2, 5, Migne, P.G., 26, col. 1124 C., 1140 B; Sf. Grigorie de Nisa, *Antiretic contra lui Apolinarie*, 17, Migne, P.G., 45, col. 1056, apud Coman, I., *op. cit.*, p. 76.

chipului și asemănării lui Dumnezeu în om. Mîntuitorul recapitulează în Sine întreaga umanitate și unindu-se cu El, adică cu dumnezeirea Sa, i-a redat chipul de la început nealterat de păcat, căci Fiul lui Dumnezeu este chipul nealterat și cu totul exact al Tatălui, ceea ce ne dă posibilitatea unei participări reale la toate atributele lui Dumnezeu. Participarea nu este, însă, în ființă, ci prin intermediul energiilor divine îndumnezeitoare. Redarea chipului lui Dumnezeu este, în ultimă instanță, rodul lucrării Sfîntului Duh, care ne dă chipul lui Hristos prin sfințenie.

Un alt element care deosebește simțitor concepția creștină despre om de cea din iudaism este *înfierea*, adică ridicarea omului la rangul de fiu al lui Dumnezeu. Acest lucru implică schimbarea întregului statut existențial al omului. În Vechiul Testament, omul este creatura lui Dumnezeu, căreia i se cere ascultare și supunere ; omul este un rob, un slujitor credincios al lui Dumnezeu. În Noul Testament, prin actul întrupării, care în mod ultim duce la restabilirea chipului și asemănării omului cu Dumnezeu, sîntem ridicați de la statutul de robi la cel de fii, după cum spune Sf. Apostol Pavel : «Astfel dar, nu mai ești rob, ci fiu ; iar de ești fiu, ești și moștenitor al lui Dumnezeu prin Iisus Hristos» (Galateni IV, 7 ; Romani VIII, 17). Procesul de înfiere începe încă din viața de pe pămînt și este marcat de Botez. Prin Botez omul este redat unei noi stări filiale, capabilă de a progresa în calitatea de fiu al lui Dumnezeu. Sîntem fii ai lui Dumnezeu după har și nu după natură, căci nu putem fi de o ființă cu Tatăl, așa cum este Iisus Hristos. Relațiile filiale depășesc granițele stricte ale unei comuniuni cu Dumnezeu în sensul Vechiului Testament și aceasta pentru motivul că însăși statutul acordat de Dumnezeu omului este altul. Comuniunea supremă în creștinism este manifestarea dragostei părintești a lui Dumnezeu față de toți oamenii care îi sînt fii și egali între ei.

Îndumnezeirea nu trebuie înțeleasă în sensul că omul primește un nou statut în relația sa cu Dumnezeu. El cuprinde întreaga persoană cu toate manifestările ei pozitive. De aceea, îndumnezeirea mai este și deschiderea capacităților cognitive ale omului spre perfecțiunea cunoașterii supreme. Ea îl face pe om **părtaș haric al atotștiinței divine** ; ceea ce înseamnă că el primește nepătimirea, înțelepciunea, dragostea și puterea de a contempla Ființa Supremă. Această stare de supremă cunoaștere este rezultatul atracției dintre elementul intelectual din sufletul omenesc și inteligibilul divin. Credința și viața creștină sînt necesare pentru mîntuire, dar ele sînt însoțite de progresul cunoașterii. Numai creștinul desăvîrșit participă la Logos și se ridică la cunoașterea supremă, la gnoza lui Dumnezeu care depășește natura umană. Rațiunea joacă un rol important în actul îndumnezeirii ; dar ea este în cele din urmă îndumnezeită. Cunoașterea duce la unirea cu Dumnezeu. Numai alimentat de înțelepciune, spiritul uman revine la starea de chip și asemănare cu Dumnezeu pe care îl va contempla [539].

539. Cf. Jules Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 343, 172—185.

Islamul, deși o religie monoteistă, ne confruntă cu o concepție despre om îngreuiată de prăpastia de netrecut dintre Dumnezeu și om. El este considerat o religie a atotputerniciei lui Dumnezeu și a umilinței supreme a omului. În prezența lui Dumnezeu cel atotputernic, a cărui supremație absolută și intangibilă este acceptată îndeobște, ființa umană se află în totală umilință, fără nici un mediator. Omul se supune necondiționat și complet voinței divine absolut valide [540]. Pentru a înțelege mai bine acest lucru, este necesar să luăm în considerare relația dintre islam, creștinism și iudaism.

Islamul nu reprezintă o religie nouă, ci o reformă prin încercarea de reîntoarcere la monoteismul pur abraamic, purificat de *adaosurile* (s.n.) iudaice și creștine, pretins depășite de o nouă descoperire finală făcută direct lui Mohamed [541].

Este destul de greu să accentuăm caracterul original al acestei religii. Mahomed însuși nu pretinde a fi primit o nouă descoperire, ci mai degrabă o nouă reformulare și reafirmare a credinței dată profeților dinainte de el, cu specială menire pentru triburile arabe. Am fi cu totul nedrepți, dacă nu am recunoaște și cîteva trăsături originale ale islamului. În primul rînd, el reprezintă un pas mai departe pe linia absolutizării logice, dacă nu chiar metafizice, a evoluției religiei monoteiste. Monoteismul său este absolut și necondiționat, ca cel al profeților Vechiului Testament. El îl combină, însă, cu tendințele universaliste creștine, respingînd coloratura naționalistă de care iudaismul nu a reușit niciodată să se elibereze. Islamul nu a fost niciodată identificat cu arabii, deși arabii s-au identificat cu el. Cît privește relația lui cu învățătura creștină, aceasta se caracterizează printr-o repudiere absolută a credinței într-un Dumnezeu întreit în Persoane și una în Ființă și a soteriologiei creștine. Despre acestea vom mai vorbi, însă, către sfîrșitul capitolului de față.

Prin accentuarea prăpastiei dintre Dumnezeu și om, islamul înlătură și posibilitatea unui mijlocitor, idee de altfel centrală în creștinism : «Un suflet împovărat să nu poarte povara altuia» [542]. O mijlocire între Dumnezeu și om este posibilă doar dacă aceasta este voită de Dumnezeu și numai acolo unde El o permite. Textele de la sfîrșitul perioadei medinite îl prezintă, însă, pe Mahomed ca pe un mijlocitor în fața lui Allah pentru comunitatea islamică [543]. Iertarea păcatelor este cerută direct lui Allah [544].

Ideile centrale ale mesajului lui Mahomed, care străbat credința islamică în cele mai mici amănunte, sînt, deci, atotputernicia despotică

540. Anne Marie Schimmel, *Zur Anthropologie des Islam*, în «Anthropologie religieuse. L'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions. Etudes publiées sous la direction du Prof. C. J. Bleeker, avec l'aide de l'U.N.E.S.C.O. et sous les auspices du Conseil International de la Philosphie et des Sciences Humains par l'Association Internationale pour l'Etude de l'Histoire des Religions», Leiden, E. J. Brill, 1955, p. 140.

541. Cf. Gibb, H. A. R., *Mohammedanism*, p. 44, în «Sumner», *op. cit.*, p. 160.

542. Coran 53, 39. 543. Coran 9, 104.

544. Coran 3, 187. Pentru detalii asupra acestei teme vezi : Jacques Jomier, *Introduction à l'Islam actuel*, Paris, les Editions du Cerf, 1964, p. 133—134.

a lui Dumnezeu, datoria omului de a i se supune, spectrul păcatului și al judecății ultime [545], iar ca o suprastructură se ridică învățătura despre predestinație [546]. Oamenii sînt creaturile ('ibad) [547] lui Dumnezeu și trebuie să se supună voinței Lui oricît de tainică ar fi, căci El poate îndruma sau duce la rătăcire pe oricine dorește[548].

Acceptarea predestinației și implicit îngrădirea libertății voinței umane face din islam o religie cu nuanțe fataliste. De altfel, pentru sufiști, gînditori și poeți mistici ai islamului, predestinația este o doctrină foarte convenabilă. Ei credeau că indivizii umani emană din Dumnezeu și, în mod ultim, sînt una cu El ; de aceea, libertatea voinței individuale nu este nici posibilă și nici de dorit.

Dacă este adevărat că personalitatea umană reprezintă puterea de autodeterminare, este limpede că islamul are încă multe de învățat despre natura umană. Trebuie, însă, să i se acorde credit pentru încercarea de a-l pune pe om ca individ în relație cu Dumnezeu personal ; însă, în același timp, este necesar să ne exprimăm regretul că a accentuat aspectul divin al acestei relații în dauna sau defavoarea celui uman, în așa fel încît a întunecat multe aspecte pozitive ale valorii esențiale a naturii umane [549].

Atunci cînd fac evaluarea omului în sine însuși, în natura sa, marile religii pornesc de la premize diferite. Astfel, sfera orientală pornește de la o analiză psiho-somatică, în timp ce sfera occidentală este preocupată în mod primordial de relația dintre Dumnezeu și om, ca substrat personal și etic.

În gîndirea religioasă hindusă, omul este prezentat ca o sinteză a materiei, vieții, intelectului, rațiunii, trupului cauzal (karana-sarira și Atman) ; iar această sinteză se manifestă în trei stări : starea de trezvie, de vis și de somn profund. Nemurirea nu aparține sufletului rațional ci lui Atman, adevăratul eu al omului. Sufletul rațional și afectiv este angrenat în procesul de transmigrare. Sufletul, jiva, mai reprezintă și personalitatea morală, întrucît el se renaște în diferite forme de viață după cum sînt faptele săvîrșite bune sau rele. Cel care dorește să se elibereze de samsara, trebuie să ajungă la cunoașterea adevăratului eu, Atman, și a identității acestuia cu Brahman. Pentru a arăta realitatea lui Atman, gînditorii indieni fac o analiză a ființei conștiente a omului pînă la dovedirea logică a existenței sale. Atman este transcendent. Transcendența sa este acceptată nu numai de vedantini și Samkhya-Yoga, ci și de Nyasa-Vaisesika și Mimamsa. Transcendența sufletului, a lui Atman, mai implică și nemurirea sa, iar această nemurire nu este un atribut calificativ în sensul că primește nemurirea, ci un atribut ființial, dedus din identitatea acestuia cu Brahman, Sufletul suprem (Paramatman).

Budismul ezită să vorbească despre o entitate nemuritoare în om. Pentru el, principiul transcendental este Nirvana. Omul este format din

545. Alfred Guillaume, *Islam*, A Pelican Original, 1966, p. 29.
546. Cf. Carl Bockelmann, *History of Islamic Peoples*, p. 37.
547. 'ibad este pluralul de la 'abd — sclav.
548. Cf. Coran 74, 34.
549. Frederick Hilliard, *op. cit.*, p. 71—72.

mai multe agregate. Fiecare din acestea are la rîndul său mai mulți compuși, a căror unitate reprezintă personalitatea umană. În urma unei analize mai atente a acestor compuși, personalitatea umană este redusă fie la sunya, fie la Nirvana, care reprezintă un singur principiu ființial. Este interesant de observat că pentru budiști rațiunea, realitatea superioară a omului, nu are o natură de sine stătătoare.

Atît pentru budiști cît și pentru hinduși, trupul este considerat ca fiind partea negativă a naturii umane ; ceea ce limitează, închistează și perpetuează necunoașterea adevăratei stări ființiale.

În religiile teiste, am spus deja, natura umană este evaluată în perspectiva relației omului cu Dumnezeu. Astfel, în iudaism, omul integral este chip al lui Dumnezeu, este partener al lui Dumnezeu. Accentul este pus în primul rînd pe sfințenie și abia în mod secundar pe nemurire. Omul este făcut din țărîna pămîntului, care primește suflarea divină.

În creștinism, ca împlinire a legii Vechiului Testament, se accentuează nu numai chipul lui Dumnezeu în om, ci mai ales posibilitatea realizării asemănării cu Dumnezeu. Iar asemănarea, deși este dată virtual în chip, este un proces ce îl ridică pe om de la un statut de diferențiere, la unul de apropiere ; apropierea fiind nu după ființă ci prin har. Ridicarea omului la asemănarea cu Dumnezeu se face în unitate ființială ; căci după cum omul întreg este chip al lui Dumnezeu, așa trebuie să devină și în asemănare. În acest fel trupul nu mai este partea care închide și limitează, ci devine lăcaș și organ temporar al sufletului pentru ca în cele din urmă să reprezinte o verigă de legătură între natura trupului, care va fi ridicată la o nouă stare, și natura spirituală.

Omul este, deci, o unitate ființială ale cărei părți componente reprezintă punți de legătură și ridicare la viața veșnică prin îndumnezeire. Trupul reprezintă organul de manifestare a conduitei noastre morale ; însă, întrucît este supus și tendințelor rele și reprezintă partea inferioară a omului, el are nevoie permanentă de viața superioară a spiritului, prin care intră în relație conștientă cu Dumnezeu. Dualismul naturii umane este simbolul convergenței lumii empirice și transcendentale.

Același caracter dualist referitor la natura umană este prezent și în islam. Trupul a fost creat de Allah din lut, iar sufletul i-a fost insuflat. Între trup și suflet există o relație de ființialitate simultană ; trupul mai este și mijlocul de manifestare a sufletului. El este net inferior sufletului. Tradiția sufistă cere mortificarea și înlăturarea trupului, întrucît el reprezintă o piedică în calea unirii cu Allah. Și aici întîlnim concepția că omul reprezintă unirea dintre pămînt și cer. Această doctrină nu este, însă, pe deplin valorificată, întrucît în concepția eshatologică trupul nu pare a avea nici un rol.

În general toate religiile îl prezintă pe om ca avînd o natură compusă, reprezentînd unirea cerului și a pămîntului. Însă, în ciuda acestui fapt, conținutul polilor care intră în această sinteză este extrem de diferit evaluat. De aici, deosebirile considerabile în evaluarea omului în comunitate, cît și în ceea ce privește destinul sau menirea sa prezentă sau eshatologică.

Trecînd la problema comunității umane în perspectiva doctrinară a marilor religii, avem în față o imagine tot atît de policromă ca și în concepțile legate de originea omului. Fiecare religie concepe comunitatea umană în contextul doctrinar propriu care cristalizează un anume Weltanschauung. În hinduism, nu găsim un interes anume față de oameni și față de comunitatea umană. Înșiși gînditorii clasici hinduși dau foarte mică atenție acestei probleme. Singurii care s-au preocupat de structura și scopul comunităților umane în hinduism au fost autorii de coduri etice sau legiferatorii, dintre care cel mai însemnat a fost Manu. Gîndirea vedică sugerează ideea că omul trăiește într-o societate a oamenilor, a spiritelor ancestrale și a zeităților universului. Întrucît această societate largă, care include atît lumea empirică cît și cea a spiritelor, nu era o entitate concretă, ci o coerență internă precisă cum ar fi o comunitate umană stricto sensu, ea a dezvoltat un puternic individualism, în sensul că fiecare individ intra în legătură personală cu sfera spiritelor sau a zeităților universului. Cînd comunitatea umană ajunge obiectul cercetării filozofilor, ea era deja împărțită în caste ; sistemul de castă era considerat ca structură ultimă a comunității umane ca dat divin și astfel orice teoretizare era concentrată spre a o explica sau clarifica. Partea deplorabilă a sistemului de castă era aceea că lega procesul de dezvoltare valorică de statutul social. Astfel, cel care era brahmin avea un statut valoric și ființial superior aprioric față de toți membrii celorlalte caste, întrucît el avea prima și marea șansă de a se elibera din lanțul transmigrărilor. Cu cît o castă este mai inferioară, cu atît posibilitatea eliberării finale este mai îndepărtată. De altfel, castele reprezentau stări ontologice și valorice ; cu alte cuvinte, valoarea omului era condiționată de casta în care se năștea, de starea sa socială. Este totuși adevărat că, în linii generale, hinduismul îndeamnă pe om să se ridice deasupra virtuților sociale și aceasta pe motiv că ele sînt valabile doar atît cît omul se naște ființial ca om. Această depășire a virtuților sociale este legată mai ales de viața de renunțare, cea de a patra stare a vieții, prin care orice om trebuie să treacă. Preocuparea în acest stadiu nu mai este lumea empirică, cu viața în lumea suferinței și a iluziei, căci aceasta se apropie de sfîrșit, ci cu procesul de iluminare și detașare, cu eliberarea finală, care constă în descoperirea adevăratei esențe a eului întrupat individualizat (Atman).

Budismul reprezintă prima reacție imediată față de sistemul nedrept al castelor. De aceea, în intenția sa, budismul este o încercare de a concepe o comunitate umană eliberată de stratificarea și categorisirea ființial-statutară prezentă în hinduism. El se străduiește să stabilească o imagine psihologică și socială perfectă, care să fie o îmbinare armonioasă dintre practică și trăirea ascetică, opusă vieții seculare. Ca primă reacție împotriva hinduismului, budismul renunță la instituțiile și tradițiile sociale considerate divine și imuabile. În structura fundamentală a concepției sale despre viața socială, budismul își trădează originea hindusă, deoarece viața ascetică nu se deosebește esențial de alte ordine monahale din India. Găsim în budism două categorii de oameni : laicii

și călugării. Prima categorie, a laicilor, nu are nici cea mai mică șansă de a realiza iluminarea finală și, deci, eliberarea din transmigrare și aceasta pe motiv că laicii nu pot să îndeplinească toate poruncile cerute de cele patru adevăruri nobile și de cărarea înnoptită. Cea de a doua categorie, a călugărilor, care ne mai fiind angrenați în viața de toate zilele, pot să ducă la împlinire poruncile lui Buda și, prin urmare, au o mai bună șansă de a realiza iluminarea și eliberarea finală. La prima vedere avem aici o reminiscență a separării dintre brahmani și celelalte caste. Dar în timp ce brahmanii rămîn în virtutea nașterii lor circumscriși la sfera lor supremă, călugării budiști sînt puși în slujba omului și a mesajului budist. Căci una din îndatoririle lor este aceea de a se ruga pentru laici și apoi de a predica învățătura lui Buda. Prin aceasta budismul leagă într-un tot unitar cele două categorii sociale, dînd coerență comunității umane.

La baza comunității umane în budism se află dharma. Aceasta nu mai este ordinea divină întrupată în coduri legale, ci reprezintă adevărurile predicate de Buda și care trebuie împlinite prin meditație de către fiecare ins în parte. Legalismul hindus este înlocuit de un principiu personal și autonom al cărui punct de referință este Buda, care nu este numai fondator al budismului, ci și descoperitor al adevărurilor finale și îndrumător al tuturor ființelor către aceeași realizare finală comună.

Accentul care se pune pe individul uman este subliniat și întărit de stima față de libertatea individuală, manifestată printr-un profund spirit de toleranță. Dîndu-și seama de limitele ființiale ale omului, Buda concepe, ca mijloc de realizare și iluminare, «cărarea de mijloc», care se rezumă în esență la trei îndatoriri fundamentale ce privesc viața morală, realizarea intelectuală și apoi înțelepciunea supremă. Prin aceasta se dă posibilitate și acces tuturor oamenilor la educație. Mănăstirile budiste au fost și primele școli deschise pentru toate categoriile de oameni. Astfel, prin reforma sa socială budismul reprezintă un prim și enorm pas spre punerea în practică a unui sistem care să reprezinte un statut demn pentru fiecare om în cadrul comunității umane.

În iudaism întîlnim o preocupare intensă față de comunitatea umană, care este, însă, înțeleasă într-un sens mai restrîns, fiind circumscrisă doar la societatea iudaică. Valoarea acestei preocupări derivă din ideea originii comune a tuturor oamenilor ca făpturi ale lui Dumnezeu. Dumnezeu a creat pe om după chipul și asemănarea Sa, ca stăpîn al întregii creații. Prin crearea omului, Dumnezeu intră într-o unică relație de comuniune tainică cu omul. De aceea, intenția primordială a comunității umane în iudaism este teocentrică și abia în al doilea rînd este antropocentrică. Ea este teocentrică pentru că structura ei este bazată în conținut și scop pe porunca (mitsvah) divină și pe legămîntul cu Dumnezeu. De aici derivă și ideea că pentru comunitatea umană iudaică Dumnezeu nu este ceva ce trebuie dovedit, ci ceva ce există. De aceea, omul primește sens și semnificație în contextul supunerii față de obligativitatea necondiționată divină, care îl transcende și îl plasează pe linia dezvoltării sale în relație cu Dumnezeu, sau mai precis, pe linia men-

ținerii identității de popor ales. Structura vieții comunitare și viața individuală sînt conturate și normalizate de un cod de legi descoperit de Dumnezeu. Validitatea acestui cod este afirmată prin referire directă la Dumnezeu, încălcarea lui fiind pedepsită. Valoarea Decalogului, căci acesta este codul de legi dat de Dumnezeu, nu constă numai în nivelul moral intrinsec pe care îl posedă, ci mai ales în legătura pe care aceste precepte morale de origine divină o mențin prin împlinirea lor între om și Dumnezeu, ca expresie a faptului că viața comunitară este inseparabil legată de adorarea lui Dumnezeu și de cult.

Caracterul corporativ al comunității umane în iudaism se îmbogățește prin accentul pe care îl pune, în urma unei lungi evoluții pe om ca individ singular. Dacă în legămîntul sinaitic nuanța definitorie avea un caracter global, după exilul babilonian, probabil sub influența greacă, apoi în perioada evului mediu și chiar și în zilele noastre, această nuanță este menținută doar ca o suprastructură, deoarece relația cu Dumnezeu nu mai este înțeleasă corporativ, ci individual. Fiecare membru al comunității se justifică în fața lui Dumnezeu prin propria sa trăire dreaptă. Dumnezeu intră în comuniune personală, individual, în relația EU-TU, ca să folosim expresia împămîntenită a lui Martin Buber. Aceasta este ideea fundamentală pe care iudaismul o dă istoriei spirituale a omenirii. Totuși comuniunea în iudaism nu este o comuniune propriu-zisă, ci mai degrabă o inspirație la trăire dreaptă, la dreptate și o justificare a acestei trăiri. Deși incompletă, această comuniune reprezintă o contribuție neprețuită la înțelegerea naturii umane și a potențialurilor ei [550].

În creștinism comunitatea umană reprezintă o culminare a concepției religioase despre om, căci ea nu mai este considerată ca o simplă grupare umană unită de un ideal comun, ci sădirea într-un statut ființial nou în care inșii umani sînt egali între ei, fiecare om reprezentînd o cale virtuală de realizare a mîntuirii pentru un alt om. Nuanța corporativă sau de grup nu anihilează individul, ci îl potențează și aceasta pentru că Iisus Hristos s-a identificat cu fiecare din noi, făcîndu-ne hristofori. A fi hristofor înseamnă nu numai a avea pe Dumnezeu în tine, și pe aproapele, după cum Iisus Hristos a avut și fire divină și fire umană. Comunitatea creștină este mai degrabă o comuniune între oameni ; o comuniune în sensul că toți se identifică cu Hristos fără, însă a-și pierde individualitatea. De aceea, în comunitatea umană creștină nu primează individul ca entitate separată, ci ca persoană umană integrată în unitatea naturii, adică persoana umană în totalitatea ei și în unitate cu semenii, cu aproapele, prin identificarea cu ei și cu Hristos.

La baza comunității creștine stă tot o poruncă (mitsvah), aceea a iubirii (Matei XXII, 37—40 ; Ioan XIII, 34—35). Iubirea față de aproapele este dimensiunea orizontală a iubirii față de Dumnezeu. Această iubire pune pe aproapele la același nivel ființial cu noi înșine și se răsfrînge direct asupra noastră. Ea nu are un caracter static, ci solicită întreaga efuziune a inimii concretizată în fapte bune (Iacob II, 15—16). Iubirea

550. Frederich Hilliard, p. 82.

mai are și un rol soteriologic și, deci, o pondere neprețuită în procesul de mîntuire (I Ioan IV, 7—10), căci prin iubire ajungem la cunoașterea lui Dumnezeu ; ceea ce înseamnă mîntuirea noastră.

Viața în comunitate reprezintă, deci, un proces continuu de depășire a condiției date, prin eforturi intense de urmare a lui Hristos, în scopul mîntuirii și al unirii ultime cu El. În acest proces se corelează strădaniile noastre spre perfecțiune cu lucrarea sfințitoare a Duhului Sfînt, trimis de Iisus Hristos, printr-un act progresiv de totală dăruire.

Viața în sînul comunității umane creștine este un proces continuu de coactivare între om și Harul sfințitor divin, prin care omul realizează viața hristică. Aici se includ Sfintele Taine care reprezintă cărările urcușului tainic de unire cu Hristos, al cărei simbol real și eficace este Sfînta Euharistie ; căci Sf. Euharistie ne unește nu numai cu Hristos, ci și între noi, întărind legătura frățească dintre creștini.

Comunitatea umană creștină își găsește suprema semnificație în comuniunea treimică, a cărei expresie ultimă este Dumnezeu întreit în persoane. Această comuniune este o eliberare de multiplicitate și confuzie, dar în același timp nu este o anihilare a persoanelor. După cum în Sfînta Treime coexistă în unitate ființială trei persoane, tot așa și în comuniunea umană hristică persoanele umane coexistă. Comunitatea umană mai este și cîmpul de realizare și valorificare a faptelor bune, ceea ce reprezintă o condiție principală a însușirii mîntuirii subiective. De aceea, creștinismul nu predică fuga de societate și nici nu o împarte pe aceasta valoric sau ființial. Comunitatea umană creștină nu este limitată. Limitele ei cuprind întreaga lume, iar baza ei este divină : Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Sensul ei nu este circumscris la lumea aceasta, ci, potrivit voii lui Dumnezeu, în ea rezidă finalitatea ultimă a existenței noastre.

În islam comunitatea umană este modelată pe același principiu al creației de către Allah a omului, însă acesta scoate în evidență distanța sau discrepanța ființială dintre Dumnezeu ca persoană absolută și om ca persoană finită. Gîndul că omul ar putea deveni într-un oarecare fel asemenea lui Dumnezeu, sau să ajungă la cunoașterea naturii divine în contextul unei cunoașteri supreme sau în timpul vieții umane, pare mai degrabă o blasfemie.

Neîndoielnic, comunitatea islamică reprezintă un avans față de viața tribală a arabilor de dinaintea venirii lui Mohamed, care era caracterizată de practici inumane prin excelență. Este foarte intersant de observat repeziciunea cu care Mohamed reușește să dea coerență unui popor împărțit în triburi și cu practici tradiționale atît de diferite. Probabil că Mohamed a reușit să stîrnească în ei sentimentul unității naționale, care se afla într-o stare de latență.

Comunitatea musulmană are la baza ei cinci principii imuabile sau stîlpi : mărturisirea credinței, rugăciunea, milostenia, postul și pelerinajul. Fiecare din acești stîlpi are un rol bine determinat. Astfel, mărturisirea credinței (shahada) reprezintă ideologia, «per se». Ea constă în recunoașterea necondiționată a supremației voinței lui Dumnezeu. Această recunoaștere implică supunere, iar supunerea față de Dumne-

zeu și voința Sa dă un sentiment de absolută siguranță, care, de altfel, ajunge pînă la fatalism. În acest sens comunitatea islamică este și ea o comunitate teocratică.

Mărturisirea de credință este susținută de rugăciune care reprezintă un act obligatoriu. Ea nu are un aspect strict religios, o manifestare a unei devoțiuni personale, ci este împlinirea unei datorii statutare; un omagiu adus lui Allah, o împlinire a ceea ce El a cerut supușilor săi. Printr-un act de mărinimie și ca rezultat al efectuării și împlinirii cerințelor Sale, Allah îi sfințește pe credincioși.

Dacă primii doi stîlpi privesc relația omului cu Allah, cel de al treilea reprezintă un act unificator în sînul comunității islamice. Milostenia (zakat) întruchipează datoria față de aproapele ca manifestare a credinței și supunerii față de Allah. Ea implică nu numai dragoste față de aproapele, ci și spiritul negării de sine, în speranța cîștigării altor comori în ceruri. Fiind limitată doar la comunitatea islamică, milostenia devine un mijloc de supraviețuire în perioada dificilă a începuturilor acestei comunități. De aceea, se spune, și pe drept cuvînt, că prin milostenie islamul a intrat în istorie.

Cel de-al patrulea stîlp, postul (saum) privește mai mult viața personală. El a fost impus ca metodă de disciplină, și apoi mai tîrziu i s-a dat și aspectul de practică ascetică.

Pelerinajul (hajj) este un act de curățire spirituală și reprezintă simbolul unității musulmane și este obligatoriu pentru fiecare credincios musulman.

Comunitatea musulmană este în mare măsură o întrupare a unor legi menite să dea coerență unui popor împărțit, căci credința musulmană normalizează întreaga viață a omului în relație cu Dumnezeu și cu membrii aceleiași comunități.

Inegalitățile pe cale de dispariție din cadrul comunității islamice sînt binecunoscute. Ele privesc mai ales pe femei, care au fost considerate mai mult ca o proprietate decît ca ființe umane. Mulți gînditori islamici cer ca instituțiile sociale mohamedane să fie reformate pornindu-se, dacă este nevoie, chiar de la zero, în sensul reformulării și restructurării vieții sociale în care să predomine egalitatea între oameni și mai ales între sexe.

Spre deosebire de toate celelate aspecte ale vieții umane, starea eshatologică este cea mai importantă. Ea reprezintă ținta finală spre care omul își îndreaptă străduaniile sale. Ca stare ultimă, eshatologia descoperă adevăratul sens al vieții omului în totalitatea sa, a naturii sale, a menirii sale în lume și, mai presus de toate, îl definește față de spiritul divin, față de Divinitate, sau, ca să întrebuințăm o noțiune mai puțin pretențioasă din punct de vedere teologic, față de Absolut. În alte cuvinte, eshatologia reprezintă cristalizarea ființei umane în însăși esența sa.

Gîndirea hindusă, în totalitatea ei, este preocupată de explorarea intensă a profunzimii ființiale a lumii lăuntrice. «Cel existent în sine a străpuns deschiderile simțurilor pentru ca ele să privească în afară;

prin urmare, omul privește în afară și nu înlăuntrul lui; cel înțelept însă, cu ochii închiși și dorind nemurirea, a văzut eul din lăuntru» [551]. Adevăratul drum spre realizare, spre mîntuire este mai degrabă retragerea din obiectivitatea lumii empirice printr-un act introspectiv. Introspecția este calea adoptată de Upanishade ca reacție față de obiectivizarea lumii empirice la modă în perioada vedică și a brahmanalelor. Concluziile Upanishadelor referitoare la natura eului uman (Atman) par a fi mai mult rezultatul unei cercetări metafizice decît psihologice. În procesul cristalizării conceptului de eu uman, upanishadele sugerează patru etape: eul trupesc, eul empiric, eul transcendent și eul absolut [552]. În ciuda acestei prezentări succesive și progresive a conceptului de eu, nici una din upanishade nu acceptă primele patru stadii ca fiind adevăratul eu; adică eul nu poate fi nici trupul, nici stările intelectuale și în cele din urmă nici conștiința. Acest lucru este așa pentru că eul nu poate fi o relație care necesită o temelie pentru relații care ar fi, de altfel, de neînțeles fără un agent de legătură. Pentru acest motiv eul uman este realitatea conștiinței universale, care însoțește întotdeauna conținuturile conștiinței și persistă chiar și atunci cînd nu există conștiință [553].

Eul adevărat este eul care nu numai că nu este finit și nu aparține lucrurilor finite, ci este însuși fundamentul lor. El este eul universal, care este în același timp imanent și transcendent. Întregul univers trăiește prin el [554]. Eul uman nemuritor este identic cu puterea cosmică: Atman este Brahman, iar Brahman este Atman. Puterea supremă, prin care totul a intrat în ființă, este una și aceeași cu esența lăuntrică prezentă în inima fiecărui om [555]. Identificarea eului individualizat cu Principiul etern al întregii existențe a făcut ca religia hindusă să nu se preocupe aproape deloc de aspectul empric, de ceea ce este specific uman, ci numai de realitatea ultimă, supremă care nu are nimic omenesc, ca substrat al lumii dar și al omului [556].

Pentru a ilustra acest lucru, revenim la Chandogya Upanishad. În paragraful la care ne referim, Prajapati încearcă să prezintă structura omului; în ce constă ființa umană. Astfel, el începe prin a afirma că omul reprezintă o individualitate simplă, o persoană corporală, conștientă și care activează în stare de trezvie. Indra, conducătorul zeilor, este nemulțumit și prin întrebări și răspunsuri succesive ajunge să afle că personalitatea omului este ceea ce se poate mișca liber în somn și este independent de trup și vis, că este o realitate universală, un principiu comun al făpturilor individualizate, care au formă și nume (rupanama). Această esență se manifestă mai ales în starea turya, cînd eul individual își pierde orice conștiință de sine și devine parte integrantă din realitatea tainică universală.

Am reaccentuat această nuanță specific hindusă pentru a ne putea da seama mai precis de caracterul apersonalist al eshatologiei indiene.

551. Katha Upanishad 4, 1.
552. Chandogya Upanishad 8.3.12.
553. Sumner, C., *op. cit.*, p. 135.
554. Mundaka Upanishad I, 1.
555. Chandogya Upanishad 3.1.4.
556. Cf. Jean Filliozat, *L'apport de l'étude des religions de l'Inde à la science de l'homme*, în «Anthropologie religieuse», p. 109.
557. 8.7.15.

Avînd ca bază a ființei sale un Principium Aeternitatis care reprezintă realitatea universală ultimă, modelat de către zei după structura sa fizică, o replică a universului și, în afinitate cu principiul normativ al universului, omul este, din punct de vedere hindus, mult mai apropiat de ordinea cosmică guvernată de zei decît de ordinea naturală a pămîntului pe care trăiește. Chiar și în această ordine a pămîntului, el reprezintă o mică verigă a legăturii cu zeitățile cerului. Zeitățile sînt, înainte de toate puteri cerești, dar ele lucrează și în lume, considerate fiind nu numai ca un nivel inferior cosmic al cerului, ci și ca parte egală a întregii lumi, iar influența lor este prezentă în om [558].

Eshatologia hindusă se prezintă la rîndul ei, nu ca o reprezentare valorică a concepției despre om și lume, ci ca statut ontologic determinat și nedeterminat. Ca statut ontologic determinat, eshatologia este o serie întreagă de stări trecătoare guvernate de legea karmică și de necunoașterea creatoare (avydia), ce condiționează o nouă stare de existență. Aici totul este supus legii relației, care implică scindarea realității ultime prin individualizare. Cu alte cuvinte, eshatologia ca statut ontologic determinat reprezintă un nivel inferior de ființialitate și aceasta datorită și caracterului de tranziție la care este supusă această stare, dar mai ales faptului că încă mai persistă conștiința individualității, a existenței ca eu personal, individual. Ca stare ontologică nedeterminată, eshatologia hindusă reprezintă suprema realizare. Ea constă în depășirea stadiului karmic și de necunoaștere creatoare, prin care se înlătură conștiința existenței personale, individuale. Această stare poate fi realizată încă din această lume, prin detașare absolută de existența empirică și prin cunoaștera supremă a adevăratei esențe a eului uman. Starea ontologică nedeterminată constă, deci, în anihilarea absolută a eului uman individualizat, adică pierderea conștiinței individuale prin înlocuirea ei cu conștiința cosmică. Și ființialitatea nedeterminată nu reprezintă o culminare a unui proces valoric, ci descoperirea prin cunoaștere și meditație a unei stări existente *de facto*. Eshatologia hindusă lasă un loc foarte mic pentru progresul etic și axiologic legat de om. Acest lucru este prezent în toată valoarea sa doar în religiile teiste și cu precădere în creștinism.

Concepția despre eul uman ca fiind identic în ființă cu Eul universal pune sub semnul întrebării și problema unei relații dintre om și divinitate. Mai este posibilă o astfel de relație și în ce termeni ?

Diferiți gînditori hinduși, sub influența gîndirii creștine, afirmă că relația dintre om și divinitate reprezintă comuniunea supremă [559]. Aceștia greșesc atunci cînd vorbesc de comuniune în sensul unirii și pentru mai multe motive. În primul rînd, comuniunea reprezintă o relație bazată pe iubire între două sau mai multe persoane diferite. Întrucît nu se poate vorbi de entități diferite, comuniunea în hinduism este mai degrabă unire absolută, contopire, ceea ce anihilează deosebirile ființiale și axiologice. De altfel, în gîndirea indiană însăși concepția de persoană, de

558. Cf. J. Filliozat, *op. cit.*, p. 109—111.

559. Vezi : P. T. Raju, *op. cit.*, p. 341.

individ este considerată ca stare inferioară de ființialitate în care domină necunoașterea. Comuniunea poate avea loc doar la nivelul eshatologiei determinate și, în consecință, nu poate fi o comuniune perfectă. În acest sens, ca relație dintre persoane, comuniunea nu poate avea loc și nici nu poate fi perfectă. În al doilea rînd, comuniunea nu poate fi o stare de identificare ontologică prin anihilarea persoanelor. Identificarea cu absolutul înseamnă anihilarea particularului, iar fără particular nu poate avea loc comuniunea. În al treilea rînd, comuniunea este o stare conștientă ; or, în hinduism, unirea cu absolutul reprezintă anularea conștiinței particulare. Chiar și în cazul căii bhakti, unde iubirea față de o anume zeitate implică eticul, căci dacă îl iubești pe Dumnezeu nu poți duce o viață amorală, comuniunea devine o negare de sine și absorbție ultimă în divinitate. Și aici elementul volițional este înlocuit de statutul ontologic care primează și, prin urmare, eticul devine ceva secundar. De altfel, termenul de comuniune în sensul adevărat, suprem al cuvîntului, nu se potrivește nici cu eshatologia nedeterminată. Comuniunea nu poate fi acceptată nici în cadrul gîndirii samkhya-yoga, unde sufletele umane (purushas) monadice trăiesc în completă izolare. Ba mai mult, comuniunea după hinduși reprezintă numai un act psihic, căci ea are loc în mintea, în sufletul omului, deoarece în minte divinitatea nu poate fi văzută ca ceva exterior. De aceea, Divinul este imanent în om, ca prezență universală. Întrucît omul nu poate să cunoască Divinitatea în totalitatea ei, nu poate să deducă nici legi etice din natura sa [560]. Luată în acest sens, comuniunea este mai degrabă o experiență a Divinului prin înlocuirea eului uman, decît o trăire. Prin urmare, a vorbi de posibilitatea unei comuniuni supreme între om și divinitate în perspectivă hindusă este destul de greu. Eshatologia hindusă reprezintă o absolutizare ființială nevalorică, în care starea finală a omului reprezintă dispariția sa în substratul ființial al întregului univers. Această anihilare a omului trădează în mare măsură originea naturistă a hinduismului, în care divinitatea este mai degrabă o putere cosmică decît un Absolut personal, capabil de iubire și deschidere față de om și lume.

În prezentarea naturii umane, Buda a folosit mai mult metoda apofa-permanenței, a unei schimbări perpetue. Dualismul trup-intelect este parte integrantă a devenirii, ceea ce implică o separare a unității ființiale pure. Omul este un complex viu supus unei curgeri și transformări permanente, nerămînînd același nici cel puțin pentru o secundă și totuși el continuă să treacă printr-un șir nesfîrșit de vieți, fără a fi în întregime altceva decît este [561].

În prezentarea naturii umane, Buda a folosit mai mult metoda apofatică. Astfel, el ne-a spus cu precădere ceea ce eul uman nu este, fără, însă, a arăta ce este. Aceasta nu înseamnă că el îi neagă existența. Atunci cînd ia în discuție problema dificilă a suferinței și a celui care o suportă sau o duce, reiese că cele cinci skandhas care reprezintă

560. P. T. Raju, *op. cit.*, p. 343.

561. H. C. Warren, *Buddhism in Translations*, Harvard Oriental Series, vol. 3, ed. a 6-a, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1915, p. 150.

această povară și puggala, purtătorul poverii, sînt două entități diferite. Dacă ar fi fost identice, nu ar fi fost nevoie să se facă o separare între ele :

«O, voi călugări rătăcitori, vă voi arăta acum povara precum și purtătorul poverii : cele cinci stări reprezintă povara iar puggala este purtătorul poverii ; cel care susține că nu există suflet este un om ce posedă cunoștințe false» [562].

Ezitarea lui Buda de a vorbi despre natura lucrurilor, despre esența lor, pare a fi principiul călăuzitor al învățăturii sale. Ceea ce depășește cunoașterea este un mister insondabil. De aceea, el ne îndeamnă să fim filozofi mai ales în sensul descoperirii limitelor filosofiei [563].

Mai tîrziu, Școala sarvastivadinilor neagă existența eului uman, pe care îl consideră ca pe un complex de elemente trecătoare, al căror centru este cunoașterea (vijnanam) [564]. Acest complex de elemente trecătoare este supus transmigării. Spre deosebire de sarvastivadini, Școala vatsiputriya accentuează că există o personalitate, un eu ; însă și aceștia refuză să-l numească atman sau atta. Pentru ei personalitatea este puggala, o combinație a celor cinci elemente (skandhas), care, însă, nu se identifică cu eul. În evaluarea acestei situații trebuie să avem în vedere faptul că, ori de cîte ori se vorbește despre Ființa supremă, aceasta este întotdeauna pusă în legătură cu irealitatea lumii empirice. Problema irealității lumii empirice, cauză directă a suferinței, umbrește în budism căutarea esenței a lucrurilor. Această esență nu este negată, ci, am putea spune, îngreuiată de balastul instabilității lumii empirice. Tocmai de aceea, atunci cînd vorbesc despre starea ultimă, despre Nirvana, budiștii neagă posibilitatea unei existențe ce poate fi înțeleasă în termenii unei continuități, fie ea chiar eternă, căci continuitatea implică scurgere și transformare, iar ceea ce este supus scurgerii și transformării nu poate fi etern.

Evitînd noțiunea de Divinitate și de suflet etern, budiștii concep starea eshatologică, fie ca o posibilitate de veșnică reîntoarcere în lumea empirică și aceasta pentru a explica continuitatea vieții în lume, fie ca o depășire a tot ceea ce este trecător și ca o revenire la o stare de ființialitate pură în care accidentele fenomenale empirice încetează. Pentru a reda această stare în toată puritatea ei o consideră ca *Nirvana* ; ceea ce este ființă în neființă, concept, de altfel, prezent în tradiția hindusă, de care s-a separat budismul. Intrarea în Nirvana reprezintă anihilarea individualității, căci Nirvana nu este nimic altceva decît stingerea vieții așa cum o cunoaștem noi, după atribute. Pentru a fi mai preciși, putem spune că Nirvana este anularea accidentelor empirice care cauzează cunoașterea relativă, lăsînd esența vieții să se reîntoarcă la starea originală, dinainte de apariția dorinței, a setei de viață (trsna).

Deși starea de Nirvana nu reprezintă rezultatul unui proces valoric și ființial, ci descoperirea unui *status quo*, întîlnim în budism, spre deosebire de hinduism, o morală a faptelor care deschide limite nebănuite în înțelegerea omului ca ființă socială. Karman nu leagă numai, ci dă posibilitatea unui progres, iar acest progres reprezintă îmbunătățirea condiției umane, în timp ce în hinduism karma împietrește și fixează în structuri rigide însăși societatea umană. În acest sens, budismul reprezintă un progres substanțial față de hinduism.

562. H. C. Warren, *op. cit.*, p. 161.

563. Pentru detalii privind psihologia budistă : S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p. 382—384 ; 386—387.

564. E. Frauwallner, *Die Anthropologie des Buddhismus*, în «Antropologie religieuse», p. 124.

Starea eshatologică în religiile teiste reprezintă punctul culminant al relației dintre Dumnezeu și om, manifestată ca răsplată sau pedeapsă și ridicarea la un stat ființial veșnic.

Eshatologia iudaică pornește de la premiza că viața omului este un dar al lui Dumnezeu, pecetluit de chemarea la slujire pe care Dumnezeu o face omului și de obligația din partea lui de a se supune voinței Sale. În acest fel viața omului primește o semnificație valorică profundă. Retribuția după moarte și continuarea vieții la un nivel ființial superior decît cel empiric dă o nouă perspectivă însăși atitudinii pe care omul o adoptă față de moarte. Moartea nu mai este un sfîrșit, un dușman al omului sau o poartă spre o nouă revenire în lumea empirică și a suferinței, ci deschiderea spre Dumnezeu. Este adevărat că moartea a survenit ca o pedeapsă, în clipa voitei îndepărtări a omului de Dumnezeu prin nesupunerea față de porunca divină. În acest sens, ea reprezintă sfîșierea comuniunii și armoniei primordiale ce domina relațiile dintre om și Dumnezeu. De aceea, ea este și un element de judecată. Dumnezeu apare ca judecător nu numai al poporului iudeu, ci al tuturor neamurilor. Judecata Sa nu este un proces de investigare a vieții fiecărui om, ci mai mult un act de răzbunare, de satisfacție. Eshatologia iudaică, atît în intenție cît și în conținut, este profund empirică. Prin aceasta înțelegem credința că timpurile din urmă vor reprezenta revărsarea binecuvîntărilor divine asupra poporului ales în timpul vieții pămîntești. Pămîntul este scena fericirii ultime în care poporul ales se va desfăta. Acest eveniment va avea loc în timpul «Zilei lui Iahve», cînd acesta va distruge pe toți dușmanii poporului. Judecata lui Iahve nu se va baza pe o judecată valorică a faptelor poporului ales, ci va lua în considerare devotamentul și credincioșia cu care acesta a săvîrșit ritualul cultului extern. Găsim în acest stadiu un conformism legalist, fără un conținut precis etic. Supunerea față de poruncile (mitsvah) lui Iahve este condiția primordială a răsplății la venirea «zilei mîniei». Judecata va avea un caracter corporativ, fără implicații personaliste. Credința în răsplata corporativă a lui Iahve a făcut ca în acest act să fie incluși și cei morți care se aflau în sheol. Însă pentru ca aceștia să poată să se bucure de comuniunea cu Iahve împreună cu întreg poporul, trebuie să aibă loc o restaurare a lor la viață. Așa se pare că s-a născut și credința în învierea morților.

Această credință în înviere a primit contururi și mai precise în urma cristalizării doctrinei despre suflet. La început poporul ales nu a avut o noțiune prea clară despre un suflet nemuritor prin natura sa și, deci, nici nu s-a preocupat prea mult de problema unei răsplăți a sufle-

telor celor drepți după moarte. După ce doctrina despre suflet a devenit, însă, mai precisă, el nu s-a mulțumit doar cu răsplata dată sufletului. În ochii lui omul întreg, trup și suflet, trebuie să fie părtaș al acelei realități sociale ultime care va fi împărăția mesianică, poporul restaurat la măreția lui de odinioară [565]. În acest fel, învierea celor drepți este o concluzie care s-a impus în credința iudaică ca un act de dreptate din partea lui Iahve, ce va fi săvîrșit atunci cînd va avea loc restaurarea mesianică a poporului». La evrei, spunea Nathan Söderblom, învierea din morți ca și întreaga viață viitoare nu a izvorît dintr-un mit al naturii, ci ca o necesitate vitală a religiei și moralității» [566]. Acest lucru explică de ce în Vechiul Testament învierea nu are un caracter universal, ci este rezervată poporului lui Dumnezeu (Isaia 26), mai precis, drepților acestui popor (Daniel 12). Dacă în Daniel 12, 2 se prefigurează învierea spre pedeapsa eternă a unor necredincioși apostați israeliteni, nu a tuturor necredincioșilor, acest lucru se face pentru a arăta că învierea este răsplata credincioșiei față de Lege. Învierea celor necredincioși este menționată pentru a contrasta cu viața celor drepți. În aceasta constă și deosebirea dintre concepția despre înviere în Vechiul Testament și cea din Mazdeism [567]. În timp ce în religia persană învierea este universală și este legată de credința în distrugerea și reînnoirea lumii, în Vechiul Testament ea este, după cum am spus, un act de dreptate din partea lui Iahve, ca restaurare mesianică și este restrînsă doar la cei drepți din sînul poporului Israel.

Aspectul empiric al eshatologiei iudaice este afirmat și de credința în sheol, considerat ca «o casă a tuturor celor vii» (Iov 30, 23), o «regiune a întunericului și umbrei» (Iov 10, 21), a tăcerii (Psalm 94, 17 ; 115, 17) și uitării (Psalm 88, 13) și care este plasat undeva sub pămînt (Isaia 14, 9), unde nu se poate coborî (Geneză XXXVII, 35), ca într-un mormînt (Isaia 26, 19), însă un pămînt inferior (Ezechiel 26, 20). Sheolul este, deci, un loc al morții, unde cei răposați își duc viața ca și pe pămînt, cu deosebirea că aici este lumea tăcerii, iar existența este fantomatică. Morții duc o viață a umbrelor, ceea ce nu permite o viață riguroasă. Mai tîrziu, sheolul va fi identificat cu gheena, devenind un loc veșnic de pedeapsă, în timp ce cei virtuoși vor învia.

Împlinirea eshatologiei iudaice are loc odată cu venirea lui Mesia, promis încă de la alungarea din Paradis. Acesta va efectua eliberarea fizică a poporului de orice persecuții, va instaura dinastia lui David și va reconstrui Templul din Ierusalim. Aici revine din nou ideea unei răsplăți corporative în care rolul principal îl are poporul și nicidecum individul. De altfel, concepția despre nemurire în iudaism nu apare ca o consecință a analizei naturii umane, ci ca voință de a trăi și mai ales ca o necesitate a dreptății finale sădită în inima poporului ales.

565. Cf. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. II, Desclée and Cie. Editeurs, 1956, p. 70—71 în nota 3.

566. *La vie future d'après le Mazdeisme à la lumière des croyances parallèlles dans les autres religios*, Paris, 1901, p. 318.

567. Pentru detalii : N. Söderblom, *op. cit.*, p. 316 și urm. ; Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. II, p. 516—517.

Nemurirea este dată omului și de aceea implică învierea, prin care omul este salvat din ghearele morții [568].

După cum omul are o poziție centrală în ordinea lumii, persoana lui Mesia ocupă un loc analog în opera de mîntuire, de restabilire a poporului, El, adică Mesia, fiind și garantul divin al vieții eterne și al împărăției viitoare [569]. În cadrul eshatologiei iudaice, Mesia nu este judecător, ci restaurator. El va repune la statutul de măreție supremă poporul ales. Și în cadrul mesianismului iudaic rolul principal este tot deținut de popor în totalitate și nu de individ. Acest lucru este predominant și rămîne ca element fundamental în gîndirea iudaică pînă după robia babiloniană, cînd începe să se pună accent pe curăția personală, individuală, pe relația etică dintre individ și Dumnezeu. Această nuanță etică este prezentă în mesianismul iudaic. Ca restaurator al unei împărății empirice, Mesia face acest lucru în baza unor reale valori ce decurg din credincioșia poporului față de Iahve.

În literatura apocaliptică Împărăția lui Iahve este transpusă pe un alt plan ființial. Ea nu va mai fi din lumea aceasta și va fi veșnică.

Întîlnim în cadrul eshatologiei iudaice trei stadii bine delimitate. În primul rînd, avem stadiul mesianic. Acesta include restaurarea națională și reconstruirea templului. Această perioadă este urmată de Împărăția lui Dumnezeu, în care intră ca element principal învierea morților și, în cele din urmă, viața veșnică în care sufletul se bucură de comuniunea cu Iahve. Comuniunea cu Iahve este reală, întrucît Iahve a vorbit și încă vorbește omului ; ceea ce îl ridică pe om pe cărarea vieții [570]. Nemurirea trebuie înțeleasă în primul rînd «in actu Dei». Căci cu cine Dumnezeu vorbește, fie în mînie fie prin har, acela este nemuritor. Persoana lui Dumnezeu care vorbește și Cuvîntul lui Dumnezeu ne arată că sîntem creaturi cu care Dumnezeu voiește să vorbească în veșnicie și într-un mod veșnic» [571].

Trecînd peste incongruențele prezente în eshatologia iudaică, rezultate ale unei concepții fluctuante despre natura omului, găsim în iudaism o formulare sobră și curată a conceptului de viață veșnică, bazată pe relația personală cu Dumnezeu. Această concepție, nouă dealtfel în gîndirea religioasă contemporană iudaismului vechi-testamentar, nu își găsește împlinirea în concepția eshatologică prezentă în iudaismul de mai tîrziu, ci în speranța neotestamentară, care, datorită legăturii absolute cu lucrarea lui Dumnezeu în Iisus Hristos, pune bazele unei noi concepți despre nemurire. Prin moartea și învierea lui Hristos, moartea a fost anihilată, iar legătura care unește pe credincios cu Dumnezeu cel ce s-a descoperit în Iisus Hristos, îi dă puterea ca, aici și acum, să treacă din moarte la viață (Ioan V, 24 ; VI, 50). Sădirea în Hristos nu este un simplu act de nuanță magică, ci reprezintă o nouă direcție, un nou progres pentru viața umană, și aceasta ca o hotărîre conștientă, prin care atît viața cît și moartea sînt în slujba Domnului (Ro-

568. Cf. P. van Imschoot, *op. cit.*, p. 72.

569. K. Hruby, *Eléments de spiritualité juive*, în «La mystique et les mystique», p. 213.

570. W. Eichrodt, *op. cit.*, vol. I, p. 360.

571. Luther, *Works*, vol. 43, p. 481 : E. Brunner, *Man in Revolt*, p. 468.

mani XIV, 7—9). Biruirea morții nu reprezintă o simplă stare ființială, ci o mișcare, o evoluție ce nu se va termina pe pămînt, și care cere omului vechi să moară din nou (Romani VII, 13 ; II Corinteni IV, 7—12), găsindu-și împlinirea în speranța oferită de Evanghelie (Romani V, 2 ; Coloseni I, 27 ; I Ioan III, 3). În aceasta converg speranța în nemurire și credința realistă eshatologică a Vechiului Testament. Biruirea morții cu ajutorul lui Dumnezeu izvorăște din comuniunea cu Dumnezeu în prezent și va fi împlinită, prin și dincolo de moarte, în acea lume perfectă spre care ne îndeamnă învierea lui Hristos [572].

Am văzut deja că eshatologia creștină este înțeleasă ca Împărăția lui Dumnezeu. Acest lucru implică o evaluare corporativă în sensul că Împărăția este o comunitate eshatologică. După unii gînditori creștini, noțiunea de comunitate eshatologică este împrumutată din religia iudaică, în care avem conceptul de popor al lui Dumnezeu [573]. Nu negăm posibilitatea acestui lucru pe motiv că religia creștină s-a bazat în formulările ei doctrinare mai ales pe concepte iudaice. Există, însă, deosebiri între comunitatea eshatologică creștină și noțiunea de popor ales. În primul rînd, această comunitate implică pe toți oamenii. Ca stare corporativă, limitele ei nu se restrîng doar la un anume popor. Ea include în sine pe toți cei drepți, pe toți care L-au cunoscut pe Hristos și I-au urmat, dar și pe cei care nu L-au cunoscut, dar se pare că și pe cei care au trăit în mod natural după învățătura Sa. Noțiunea de comunitate eshatologică este legată de către Hristos de porunca iubirii față de aproapele, deși, după cum am spus, nu negăm nici posibilitatea unei influențe iudaice. Prin identificarea lui Hristos cu aproapele și cu noi se sugerează în mod direct ideea de comunitate care se extinde dincolo de granițele vieții pămîntești. Ideea de comuniune nu exclude perfecțiunea morală, ca rezultat al unei trăiri progresive în Hristos. Iisus Hristos intră în relație personală cu fiecare din noi. Această relație se extinde și asupra timpurilor eshatologice. Numele omului, ceea ce îl caracterizează mai mult, trebuie scris în cartea vieții (Apocalipsă, VII, 8). Faptul că omul primește numele de la Domnul (Apocalipsă XXII, 4) îi dă posibilitatea de a vedea pe Dumnezeu. În acest fel, credința în nemurire, deși implică o stare corporativă, globală, este și un act personal care rezultă atît din natura omului, cît mai ales din credința într-un Dumnezeu personal.

Între viața veșnică și viața pămîntească există o relație de continuitate. Nemurirea începe cu viața pe pămînt, căci și aceasta poate fi o viață a duhului, care, deși condiționată de existența în trup, transcende caracterul finit al acesteia. Atît viața pămîntească cît și cea eshatologică este hristocentrică. Ea primește valoare prin actul întrupării lui Iisus Hristos și apoi prin Învierea Sa. Căci prin întrupare Dumnezeu se coboară la om pentru a-l ridica la Dumnezeu, în timp ce învierea lui Hristos ne dă o pregustare a stării de fericire ființială ce va veni. Această fericire supremă va consta din apropierea de Dumnezeu, din comuniunea supremă.

572. Cf. W. Eichrodt, *op. cit.*, vol. II, p. 528—529.
573. C. W. Mönnich, *Christianity*, în «Historia Religiorum», vol. p. 112.

Comuniunea supremă cu Dumnezeu reprezintă o nouă stare a omului, prin adaptarea sa la realitățile veșniciei. În această comuniune omul își păstrează caracterul personal. Punctul de plecare spre realizarea comuniunii cu Dumnezeu este însăși natura spirituală dată omului la creație, iar inițiativa, după cum a fost și la creație, rămîne tot lui Dumnezeu. Comuniunea ultimă nu este o stare statică, în care totul este pus într-un tipar fix menit veșniciei. Cei drepți se vor afla sub directa binecuvîntare a lui Dumnezeu, care, prin harul Său, le dă posibilitatea să crească în asemănarea perfecțiunii sale neatinse. Credinciosul și Harul divin sînt angajați, în cadrul unei libere conlucrări, în procesul de realizare evolutivă a îndumnezeirii, al realizării în ființă a postulatului dat la creație, asemănarea cu Dumnezeu. La rîndul ei, asemănarea cu Dumnezeu nu înseamnă o simplă stare individuală, reprezentînd static o reflectare a chipului divin. Înainte de toate, avem în asemănarea cu Dumnezeu restabilirea unității naturii umane al cărui fundament esențial este dragostea față de Dumnezeu și prin aceasta, dragostea față de aproapele, de semenii noștri. Această dragoste îl transformă pe om în chipul în Hristos care unește în sine cele create cu cele necreate, umanul și Harul îndumnezeitor. Unitatea ființială eshatologică nu se restrînge doar la natura umană. Ea înglobează întreg universul : «căci făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să se bucure de libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu» (Romani VIII, 21). Participarea întregului cosmos la desăvîrșirea eshatologică, prin ridicarea acestuia la starea de nestricăciune este o nuanță specific creștină. Prin aceasta se înlătură credința în caracterul eminamente rău al lumii materiale, care ar reprezenta o piatră de poticnire în progresul ființial al omului.

Particularitățile eshatologiei creștine sînt evidente. Ea duce la concluzii logice și împlinire ființială pe om, ca ființă individuală, personală și, împreună cu el, întreg universul. Împlinirea logică ființială nu este altceva decît comuniunea cu Dumnezeu, în care omul se află într-un proces continuu de creștere spirituală spre asemănare cu Dumnezeu. Această ultimă stare nu este nici statică și nici dinamică, întrucît ea depășește această antinomie. În același timp, nu este nici anihilare sau absorbție ființială, întrucît ea nu neagă nici personalitatea umană și nici valorile morale.

Eshatologia musulmană este alcătuită din mai multe elemente iudaice, creștine și zoroastriene, grefate pe temelii specific arabe. În islam eshatologia reprezintă mai mult speranța într-o lume și viață mai bună și mai plăcută, ca o recompensă pentru viața aspră și dură a deșertului.

Viața după moarte se împarte deja după tiparele cunoscute : raiiad, învierea din morți și judecata de apoi. Peste toate se suprapune Allah, ca prezență atotputernică, iremediabil separată de om, dar care este și atotmilostiv. Nuanțele fataliste se simt în fiecare aspect al eshatologiei musulmane. Totul are loc după voia lui Allah : «cei pedepsiți

vor intra în focurile iadului şi vor rămîne acolo atît timp cît va exista cerul şi pămîntul, numai dacă Allah doreşte altceva» [574]. Pentru teologia mai evoluată, spre deosebire de cea populară, şi pentru unii dintre misticii sufişti, starea paradisiacă mai reprezintă şi contemplarea frumuseţii divine — visio beatifica : «feţele vor străluci de lumină văzînd pe Domnul lor» [575]. Mutaziliţii resping această învăţătură ca imposibilă, bazîndu-se pe versetul din Coran 6, 103, în care se acentuează că «privirea nu-L ajunge» pe Allah. Sufiştii sînt de părere că doar timpurile eshatologice vor reprezenta adevărata întîlnire cu Allah (liga Allah). Moartea devine astfel, un pod de legătură dintre iubit şi iubită. Poemele şi rugăciunile lui Al Halaj (m. 922) exprimă extrem de viu dorinţa de a muri în speranţa unirii cu Allah. Îndeobşte, mistici iau în derîdere ideile populare cu privire la paradis : «Ce să fac cu două huris care au cîteva mii de ani ?» se întreba Yunus Emre (m. 1321), folosind o expresie comună tuturor misticilor începînd cu secolul al IX-lea. Expresia «muriţi înainte de a muri», atribuită lui Mohamed şi maximă a sufiştilor, exprimă simţămîntul că cel care a murit pentru vicile din această lume, nu are de ce să se teamă în clipa morţi sau a judecăţii ultime. Judecata de pe urmă nu este atît de importantă pentru sufişti, cum ar fi, de exemplu, însăşi pregătirea pentru moarte : «căci moartea, spunea Jalaluddin Rumi, este o oglindă a celui credincios şi a celui păcătos şi are aceeaşi culoare ca omul» [576]. Astfel, adevărata viaţă spirituală, cărarea nesfîrşită spre adîncurile insondabile ale Divinităţii, începe numai după moarte.

Interpretările moderne ale Coranului nu se prea preocupă de aspectele eshatologice ale învăţăturii sale. Ahmadiya încearcă o demitologizare a Coranului. Aceştia însă greşesc mai ales prin aceea că desconsideră ideea fundamentală a Coranului, care accentuează asupra faptului că viaţa omului capătă valoarea ei adevărată numai sub specie aeternitatis, ceea ce înseamnă că Allah a creat totul cu un anumit scop. Căci această gîndire teleologică, împreună cu credinţa într-un Dumnezeu drept şi îndurător, dau islamului coloratura specifică care îl caracterizează [577].

*

La începutul acestui capitol am afirmat că există o oarecare *complementaritate structurală* în ce priveşte năzuinţele fiinţei umane, comună în toate religiile. Fiinţa omului, spuneam, este pretutindeni aceeaşi în năzuinţele ei de viaţă şi, ca atare, există o tendinţă comună de realizare a binelui şi de accentuare a valorilor umaniste universale, deşi punerea lor în practică diferă din motive obiective, circumstanţiale şi mai ales doctrinare. Dar precizăm că această *complementaritate* trebuie înţeleasă doar ca fenomen ce se referă la aspiraţia după o viaţă omenească mai bună, mai frăţească, deci nu e nicidecum un element imprimat în însăşi esenţa metafizică a marilor religii. Am accentuat acest lucru deoarece, oricare ar fi punctele de contact între religii şi

574. Coran 11, 109. 575. Coran 75, 22.
576. Mathnawi III, 3431, în «Historia Religionum», vol. II, p. 189.
577. Pentru detalii : *Ibidem*, p. 189—190.

oricît de mare ar fi dorinţa de a intra în dialog, există în această sferă o puternică tendinţă de ireductibilitate care are ca punct de plecare credinţa înrădăcinată că fiecare religie este posesoarea adevărului suprem. Nesocotind această realitate, unii teologi consideră religiile ca fiind căi ce duc la acelaşi scop ultim [578], sau că în structura lor există anumite domenii în care se manifestă *o unitate* radicală [579], şi ajung astfel la o minimalizare periculoasă a adevărului revelat. În realitate, după cum sugera şi Prof. R. C. Zaehner [580], relaţiile interreligioase trebuie tratate cu deosebită atenţie deoarece «a susţine că toate religiile sînt căi care duc la acelaşi scop, după cum se face în mod frecvent astăzi, înseamnă a susţine ceva ce nu este adevărat. Nu numai la nivel dogmatic, dar nici pe plan mistic nu există înţelegere. În acest caz, este adevărat, că principiile gîndirii orientale şi apusene, ceea ce în practică înseamnă gîndirea indiană şi semită, nu pornesc de la aceleaşi principii, ca să nu spunem că ele sînt ireconciliabil opuse. Singurul teren comun este funcţia de eliberare săvîrşită de religie. Însă, nu există înţelegere nici asupra situaţiei din care omul trebuie eliberat. Religiile nu vorbesc despre acelaşi lucru, ci despre lucruri diferite» [581]. Dar dacă la nivel dogmatic şi mistic ireconciliabilitatea este cuvîntul de ordine, în practica religioasă legată de atitudinea generală faţă de situaţia umană, există puncte complementare de apropiere şi convergenţă, rezultate ale unui profund proces de reevaluare a tradiţiilor religioase, în urma întîlnirii acestora, în contextul mişcării generale de apropiere între popoare şi între culturile şi civilizaţiile lumii [582]. Dar şi în acest context se vorbeşte despre o pronunţată «superficialitate» [583] şi aceasta pe motiv că întîlnirea religioasă ca fenomen la ordinea zilei, nu este «o comunicare reală bazată pe înţelegere reciprocă» [584], ci mai degrabă «o autoafirmare competitivă sau o tendinţă unitaristă prematură» [585]. Totuşi, revoluţia ştiinţifică a secolului al 20-lea, care a abolit distanţele şi a facilitat comunicarea, a dus la un schimb de influenţe pozitive ce s-au făcut simţite în profunde procese de reevaluare şi în încercări de actualizare a marilor religii. În aceasta constă şi micşorarea hiatusului între religii, dar şi premiza apropierii între ele şi, deci, posibilitatea unui dialog. Procesele de reevaluare pe care le vom prezenta, reprezintă încercări sincere de evaluare a omului şi mai ales a demnităţii, vocaţiei şi destinaţiei sale în lumea contemporană. Valoarea acestor reevaluări creşte mai ales dacă ne gîndim la faptul că în gîndirea orientală, hindusă sau budistă, personalitatea umană nu are nici o referinţă socială definit formulată, după cum este cazul în iudaism, creştinism şi chiar în islam [586]. De aceea, premizele antropologice pe care le vom prezenta în ultimul capitol reprezintă puncte deosebit de importante ce vor ajuta în acest lung proces de reevaluare şi nicidecum o soluţie ultimă în rezolvarea relaţiilor interreligioase.

578. William Ernest Hocking, *Three Postulates for the Relations of Religions*, în «Relations among Religions Today», edited by Moses Jung and others, Leiden, 1963, p. 117—122.
579. Friederich Heiler, *The History of Religions as a Preparation for the co-operation of Religions*, în «The History of Religions», ed. de Mircea Eliade şi J. M. Kitagawa, 1959, apud : Mariasusai Dhavamony, S. J., *Christian Approaches to Hinduism*, în «Gregorianum», Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, nr. 53/1, 1972, p. 95—96.
580. R. C. Zaehner, *Concordant Discord. The Interdependence of Faiths*, Oxford, 1970, p. 8—9.
581. *Op. cit.*, p. 439 şi urm.
582. Arnold Toynbee, *An Historian's Approach to Religion*, Oxford University Press, 1956, p. 263.
583. Hendrik Kraemer, *World Cultures and World Religions. The Coming Dialogue*, London, 1960, p. 13—14. 584. *Op. cit.*, p. 15. 585. *Idem, ibidem.*
586. *The Concept of Man*, ed. de S. Radhakrishnan şi P. T. Raju, p. 387.

Apusul şi Orientul s-au întîlnit în repetate rînduri de-a lungul istoriei umane, rupînd izolarea culturală şi spirituală ce a separat omenirea [587]. Secolul al 19-lea reprezintă un punct de importanţă vitală în cadrul acestor întîlniri [588]. Expansiunea civilizaţiei apusene, cu toate aspectele ei negative, a contribuit şi la un reviriment de necontestat în ceea ce priveşte atitudinea omului faţă de sine însuşi şi faţă de semenii săi.

India se afla în această perioadă sub imperiul unor practici sociale odioase: sati (arderea văduvelor); căsătoria copiilor; castele şi paria; purdah (excluderea femeilor şi purtarea voalului); devadasi (prostituţia sacră); interdicţia de a călători pentru brahmini etc. Prezenţa ideilor creştine a făcut pe hinduşi să pună sub semnul întrebării ceea ce era considerat de ordin divin. Impactul a fost extrem de dur pentru tradiţionalişti. Schimbările au fost iminente. Au apărut o serie de mişcări reformatoare, personalităţi care au luptat cu dîrzenie împotriva acestor racile ale trecutului. Reacţia pozitivă a acestor mişcări a fost şi este incontestabilă [589]. Astfel, Mişcarea Brahmo Samaj, care reprezintă o încercare de reformă puritană în sînul hinduismului, sub influenţă vădit creştină, pregăteşte drumul pentru noi curente de reformă socială şi naţională a căror exponenţi au fost Justice Ranade, Bal Ganggadkar Tilak şi Mahatma Gandhi.

Ranade luptă pentru o reformă socială care să reprezinte eliberarea societăţii decăzute de restricţiile nesănătoase ale trecutului. Pornind de la ideile lui Ranade, B. G. Tilak, care accentuează mai mult tradiţiile medievale hinduse, cultul zeiţei Kali, ale zeului Siva ca distrugător, cere deplină independenţă (Swaraj). Violenţa mişcării pornite de el a dus în cele din urmă la arestarea lui în 1908.

Conştient de dificultatea cuceririi drepturilor umane şi naţionale prin forţă, Mahatma Gandhi îmbrăţişează o concepţie nouă cu nuanţe ascetice în lupta sa pentru demnitatea şi egalitatea între oameni. Stîlpii de referinţă ai concepţiei sale erau satyagraha — adevăr şi ahimsa — nonviolenţa, concepţii ce izvorăsc din spiritualitatea vişnuită în care supremul ideal este credincioşia faţă de nonviolenţă şi dragostea sinceră faţă de adevăr. La aceşti doi stîlpi Gandhi mai adaugă un al treilea, *swadeshi* — slujirea aproapelui şi aceasta pentru că în activitatea sa socială şi politică el a susţinut cu dîrzenie egalitatea tuturor oamenilor inclusiv a celor din paria, pe care îi considera «harijan» — copii ai Domnului.

Satya — adevărul, este principiul fundamental dar şi ţinta finală a întregii existenţe [590]. Strîns legată de adevăr este ahimsa-nonviolenţa, care reprezintă însăşi esenţa umană [951]. Ahimsa este instrumentul de realizare al adevărului şi de aceea ea poate fi considerată ca «lege a vieţii», ca «recunoaştere progresivă a legii (dharma) şi a punerii ei în practică» [592]. Unul din aspectele fundamentale ale adevărului, ale vieţii, este swadeshi — slujirea aproapelui, în sensul de slujire a ţării sau, în cuvintele lui Gandhi, «swadeshi este duhul din noi care ne limitează la folosirea şi slujirea împrejurimilor imediate, excluzînd pe cele îndepărtate» [593].

587. Hendrik Kraemer, *op. cit.*, p. 26—58. 588. *Op. cit.*, p. 59 şi urm.
589. Pentru detalii : J. N. Farquhar, *Modern Religious Movements in India*, New York şi Londra, 1915. 590. Mahatma Gandhi, *My Experiments with Truth*, London, 1945, p. 404.
591. *Harijan*, 8 octombrie 1938, în M. M. Thomas, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, SCM Press, London, 1969, p. 195. 592. *Harijan*, 26 septembrie, 1936, în «*Idem, ibidem*».
593. C. F. Andrews, *Mahatma Gandhi's Ideas*, London, 1929, p. 120.

În întreaga sa gîndire reformatoare, Gandhi a fost influenţat şi de Predica de pe Munte, pe care o considera ca fiind competitivă cu Bhagavad Gita [594]. Întîlnim în aceasta şi în alte mişcări religioase din India aceeaşi dorinţă de evaluare pozitivă şi grijă faţă de om. Dacă în creştinism mesajul central este pentru om, pentru mîntuirea sa prin harul şi puterea lui Dumnezeu, mesajul hindus încearcă să-l pună pe om în armonie cu sine însuşi şi cu întreg universul. În evaluarea pe care o face vieţii, credinciosul hindus porneşte de la o concepţie religioasă în care accentul se pune şi pe aspectul moral al vieţii care duce în cele din urmă la instaurarea unei comunităţi umane ideale. Schema valorilor comunitare hinduse implică, la rîndul lor, o catalogare a datoriilor şi drepturilor omului care sînt profund înrădăcinate în aceste valori. Valorile moral-religioase ale dharmei stau la baza legii morale care susţine lumea, societatea umană şi pe insul uman. Ea investeşte dorinţele şi pasiunile omului cu valori ultime; impulsul dorinţei este de esenţă divină dacă nu este în disonanţă cu dharma. Astfel, căsătoria, familia, bogăţia pot deveni divine [595]. Dorinţa umană poate fi transformată în obligaţie, acţiune umană şi ritual.

În acelaşi timp, hinduismul recunoaşte libertatea spirituală ca drept fundamental al omului. Aceasta însă este realizabilă doar prin trăirea şi asumarea obligaţiilor, prin însăşi cedarea dreptului la libertate, prin îmbrăţişarea vieţii de familie, prin răspîndirea culturii şi ştiinţei, prin transmiterea moştenirii spirituale, prin compasiune faţă de aproapele.

Rigiditatea castelor, rezultat al unor forţe distrugătoare, este criticată. În prezent întîlnim în hinduism o tendinţă de reevaluare a valorilor tradiţionale prin interpretarea orînduirii sociale de ordin divin, ca o recunoaştere a demnităţii umane şi ca o chemare la slujire. Slujirea ultimă, supremă este a celui care a renunţat la toate, a celui care nu are nici o legătură cu empiricul. Acesta este omul universal (vaisvanara), cel care este expresia eternă a libertăţii umane şi a egalităţii, apoteoza dreptăţii şi bunătăţii în toate relaţiile umane. Căci renunţarea, ca ideal suprem al vieţii hinduse, nu înseamnă luptă, eliberare şi scăpare, ci compasiune, consacrare şi productivitate. Luată în acest sens, renunţarea este dăruirea vieţii în scopul realizării spirituale nu numai personală ci şi universală.

Aceste forme doctrinare nu părăsesc conţinutul tradiţional al învăţăturii hinduse. Totuşi, ele reprezintă un pas semnificativ spre realizarea unei cunoaşteri pozitive, care, fără îndoială, va da posibilitatea unui dialog interreligios fructuos [596], în problema slujirii umane.

Budismul este cel mai radical sistem de auto-mîntuire, de mîntuire prin propriile puteri, fără vreun ajutor din afară. Hinayana reprezintă o soteriologie călugărească, individualistă, în care scopul ultim este realizarea personală a stării de Arahat, de Nirvana, în timp ce Mahayana este o soteriologie laică, care nu se preocupă numai de individ, ci extinde sfera mîntuirii asupra întregii existenţe. Oricine poate ajunge un Bodhisattva, nu numai un călugăr, şi astfel să contribuie la eliberarea lumii de suferinţă. Caracteristica fundamentală a budismului este trăirea în comunitate (sangha). De aceea sangha este încercarea de cultivare permanentă a acelor perspective referitoare la viaţa umană care se găsesc în Abhidhamma. O nuanţă definitorie

594. M. K. Gandhi, *The Message of Jesus Christ*, Bombay, 1940, p. 2.
595. Cf. *Bhagavad Gita* 7, 11.
596. Cf. K. Sivarman, *Towards World Community. Resources and Responsibilities for Living Together*, A Hindu View, în «The Ecumenical Review», vol. XXIV, nr. 4, octombrie 1974, p. 590 şi urm.

a comunității budiste rămîne și accesibilitatea ei pentru popor. Acest lucru este deosebit de important pentru răspîndirea în sînul poporului a valorilor spirituale și morale budiste. De aceea, se spune, și pe drept cuvînt, că un rol important în ridicarea poporului la un nivel superior de civilizație au avut călugării budiști [597].

Budismul a fost și este preocupat de promovarea unei «vieți sacre». Această tendință poate fi sesizată și în zilele noastre în întreaga Asie. Trăirea unei vieți sacre este un fenomen comun atît pentru laici cît și pentru călugări. Detaliile practice diferă. Călugării vor îndeplini întreg tipicul ritual prescris pentru fiecare zi, în centrul căruia se află punerea în practică a principiilor morale. La acestea se adaugă și perioadele de meditație. Pentru laici, fără îndoială, preceptele morale sînt obligatorii; dar la ele se adaugă participarea la rugăciune și meditație. Există astfel și în budism o strînsă coeziune între doctrină și practică, între trăire și credință. Deși budiștii nu dau o importanță tot atît de mare ritualurilor și sărbătorilor ca hindușii, există în practica lor religioasă nuanțe care sugerează o profundă trăire spirituală și morală, demnă de luat în seamă.

Spre deosebire de hinduism, care în contact cu creștinismul a adoptat o atitudine tolerantă, cu nuanțe sincretiste, și budismul răspunde printr-o uriașă activitate misionară, în care se face vizibilă credința în universalitatea mesajului său. Demnitatea și dăruirea misionarilor budiști nu sînt mai prejos de cele ale misionarilor creștini. Credința în universalitatea mesajului budist implică și credința în valoarea intrinsecă umană a acestei religii. În aceasta poate fi găsită și chemarea ascunsă a lui Dumnezeu la instaurarea unei comunități umane drepte și egale.

Principiile nonviolenței, dreptății și slujirii aproapelui, care sînt de altfel coordonate atît ale hinduismului cît și ale budismului, pot să se conjuge în cadrul unui viitor dialog în problema slujirii umane, într-un front comun, ce va putea duce la realizarea celor mai scumpe idealuri ale omenirii. Există deja pași însemnați făcuți în acest sens [598].

Perspectiva antropologică iudaică prezintă categorii mai precise pentru o apropiere fructuoasă și o colaborare cu creștinii. Credința în Dumnezeu, concepția despre om, despre menirea sa în lume, legată de supunerea față de porunca divină, trăirea potrivit poruncii divine, credința în viața de apoi, în judecata divină sînt elemente posibile ale unei discuții viitoare.

Lumea islamică a păstrat o mare rezervă față de expansiunea civilizației apusene și implicit a creștinismului în timpul sec. al 19-lea și începutul celui de al 20-lea. Motivele sînt binecunoscute, cel mai important dintre acestea fiind sentimentul de dușmănie care a existat de-a lungul veacurilor între islam și creștinism. Rezistența față de ideile creștine care accentuează egalitatea dintre oameni, dintre sexe etc., a fost însă învinsă în cea mai mare parte a societății musulmane. Majoritatea țărilor musulmane au abolit poligamia, iar statutul femeii în societate este reevaluat.

Transformările sociale care au loc în întreaga lume musulmană nu sînt scutite de ezitări. Elocventă în acest sens a fost publicarea, la Cairo, în 1950, a unei broșuri, intitulată «De unde începem», în care autorul, Khalid M. Khalid, pledează pentru egalitate umană, pentru drepturile omului, îndemnînd la înlăturarea ignoranței și sărăciei. Citînd masiv din hadith, autorul propune categorii noi în relațiile sociale, prin

597. N. R. Ray, *Theravada Buddhism in Burma*, Calcuta, 1946, p. 269.
598. Hendrik Kraemer, *op. cit.*, p. 272—320.

abolirea vechiului. Un lucru asemănător se face simțit și în Pakistan, unde, în urma Colocviului din 1958 de la Lahore, se încearcă «o interpretare creatoare a principalelor idei islamice cu privire la om, la relațiile interumane, la societate și stat [599]. În același timp se accentuează mai mult versetele cu caracter irenic din Coran, referitoare la relațiile cu adepții altor religii [600].

Aceste procese de actualizare și modernizare sînt fenomene la ordinea zilei în întreaga lume musulmană. Adevăratul proces de actualizare a islamului s-a făcut simțit pentru prima dată în Turcia, în urma reformelor îndrăznețe ale lui Atatürk, care de fapt depășesc sfera strict religioasă, printr-o încercare de reconstruire a unei națiuni pe baze pur umaniste și nereligioase. Vechile pronosticuri care prevedeau o soartă tristă pentru islam în Turcia, ca rezultat al reformelor lui Atatürk, s-au dovedit a fi nejuste și greșite. Islamul, chiar dacă din punct de vedere legal nu este o religie de stat, primează în societatea turcă, avînd aceeași intensitate și putere.

Toate aceste mișcări de modernizare, de actualizare din sînul islamului reprezintă în mare parte un proces introspectiv, prin care se încearcă reîntărirea islamului și punerea lui la paritate mai ales cu creștinismul. Vechile nuanțe de rivalitate sînt încă prezente; ele pot fi simțite aproape în toate noile formulări islamice. Totuși, nu putem nega valoarea acestor încercări care dau posibilitate islamului și creștinismului, cel puțin din perspectivă antropologică, să discute semnificația și rolul omului în lume.

O comunitate umană, ca ordine viabilă în lumea de astăzi, trebuie să fie concepută ca o comunitate a comunităților. O comunitate mondială nu este numai suma ființelor individuale umane; ea este compusă din comunități de diferite feluri cu o varietate mare de structuri sociale, unele naturale, altele determinate cultural și istoric. Individualitatea se exprimă prin calitatea de membru într-o anume comunitate. De aceea, o comunitate mondială trebuie să recunoască valoarea unor astfel de comunități particulare care dau posibilitate fiecărui individ să-și afirme propria identitate, să lupte împotriva anonimatului și uniformității. O comunitate umană restrînsă nu trebuie să fie înghițită de altele mai mari, ci să contribuie împreună la bunăstarea și ridicarea spirituală și materială a omenirii.

O primă sarcină a marilor religii va fi, deci, participarea lor, chiar de pe poziții strict tradiționale, la tezaurul umanist și cultural al întregii omeniri. Ele trebuie să evalueze felul în care pot contribui la apropierea între popoare și oameni. Fără îndoială, multe din religii vor trebui să-și formuleze teorii mai precise ale unui angajament social și, sperăm, că în formulările ce le vor prezenta, vom găsi nuanțe comune și aspecte care vor încuraja și stimula apropierea între oameni și popoare.

*
* *

Parcurgînd paginile acestui capitol, în care am încercat să evaluăm comparativ aspectele esențiale legate de concepția despre om în marile religii, și aceasta evitînd polemica, cititorul își va fi dat seama de discrepanța considerabilă care există între religii asupra unui obiect care, de altfel, este comun tuturor religiilor. Deși obiectul este comun, evaluarea lui se face într-un mod atît de specific încît avem impresia că vorbim de fiecare dată despre un lucru nou, despre o ființă nouă. Și totuși, peste osatura structural-doctrinară a concepțiilor despre om se întinde o mantie

599. Hendrik Kraemer, *op. cit.*, p. 294.
600. *Ibidem*, p. 295.

al cărei caracter fenomenologic este evident. Această mantie este însăşi prezenţa umană care prezintă aceleaşi necesităţi şi aspiraţii comune ce converg în dorinţa de realizare a unei societăţi umane bazate pe înţelegere, pe dreptate, pe dragoste, în care toate valorile universale să fie transpuse în viaţă.

O astfel de societate va da omului şi posibilitatea de autodepăşire, de realizare a ceea ce este latent în el, pregătindu-l pentru fericirea veşnică. Pentru a împlini un astfel de deziderat, este nevoie de deschidere, de dialog şi mai presus de toate de înţelegere a unui adevăr suprem, care fiind adevăr suprem nu poate fi decît unul. Acest adevăr poate fi formulat ca fiind tendinţa înnăscută a omului de a se depăşi pe sine, prin ridicarea la un nivel superior şi, deci, transcenderea condiţiei sale empirice spre realizarea unei stări existenţiale nelimitate. O astfel de stare nelimitată sau eternă, infinită, se învecinează, fără nici o umbră de îndoială, cu Absolutul, care în credinţele religioase este Dumnezeu.

Pentru realizarea ei, omul nu numai că trebuie să o cunoască, dar trebuie să aibă la îndemînă şi căile cele mai eficace ce duc spre această stare. Poate oare omul să cunoască de la natură ceea ce depăşeşte naturalul? Sau, poate omul să realizeze doar prin forţele sale proprii ceea ce îl depăşeşte în fiinţa sa limitată? Fără îndoială că nu. Este aici implicată cu necesitate o colaborare între Dumnezeu şi om. În primul rînd Dumnezeu trebuie să descopere omului nu numai starea spre care trebuie să se îndrepte, dar şi căile pe care trebuie să le urmeze în scopul realizării ei eficace. Fără o astfel de descoperire, omul este lăsat la voia întîmplării, a unor căutări care pot să se dovedească a fi sterile. Ba mai mult, el poate ajunge la interpretări eronate privind starea sa ultimă, considerîndu-se fie egal în fiinţă cu Absolutul, fie să lupte pentru întoarcerea sa la starea nediferenţiată de fiinţialitate în formă de nefiinţă, care este tot una cu fiinţa în stare nemanifestă. Chiar şi acolo unde Dumnezeu s-a descoperit pe Sine, este necesară permanenta grijă divină pentru ca omul să nu cadă de la adevărul pur şi să ajungă la adevărata interpretare a relaţiei dintre el şi Dumnezeu. Şi în acest caz îndrumarul suprem nu este altceva decît Descoperirea divină, care nu are loc de mai multe ori şi în mod corectiv, ci o dată pentru totdeauna, căci dacă s-ar repeta şi s-ar corecta de fiecare dată, atunci însuşi Divinul ar arăta semne de slăbiciune ; ceea ce nu poate exista în Fiinţa divină.

Istoria religioasă a omenirii are doar un singur exemplu în care Divinul se descoperă pe Sine, fără a se repeta, arătînd calea perenă spre realizarea calităţilor fiinţiale latente în om, după un tipar prestabilit ab initio, adică la începutul începuturilor. Iar această descoperire nu reprezintă o abrogare a experienţei religioase a omenirii, ci o împlinire. Descoperind legătura creaturală dintre Dumnezeu şi om, creştinismul, căci aceasta este Revelaţia la care ne referim, pune pe principii sănătoase strădaniile umane, arătîndu-le adevărata împlinire. Omul nu vine în lume în virtutea unei legi oarbe, inexorabile, ci după un plan prestabilit. Scopul vieţii sale nu este de a se elibera de viaţa pămîntească, ci de a preamări pe Dumnezeu şi de a se strădui să realizeze asemănarea cu Dumnezeu. Viaţa pe pămînt nu mai este un blestem, ci un început ; un început al veşniciei. Iar starea ultimă eshatologică nu este anihilare fiinţială, ci creşterea după har spre asemănare infinită cu divinitatea şi nici nu este separare, ci primirea ca fii ai lui Dumnezeu, întrucît cu toţii vom deveni hristoşi după har. Că descoperirea creştină reprezintă împlinirea tuturor religiilor se poate vedea mai ales din analiza mai atentă a stării ontologice spre care ţintesc marile religii şi care în acestea este privită doar prin prisma unei revelaţii naturale şi, deci, imperfecte. Să le analizăm pe rînd.

Prin meditaţie asupra eului uman, asupra poziţiei sale în lume, asupra relaţiei sale cu Absolutul, gînditorii upanishadici ajung la concluzia că eul individual (Atman) este identic în fiinţă cu Eul suprem (Brahman), ca singura realitate ce stă la baza lumii empirice fenomenale. Fără îndoială că există un sîmbure de adevăr. În om, în natura umană există o esenţă nesupusă tranzienţei lumii empirice şi care este sufletul uman. Nefiind supus tranzienţei este nemuritor, iar fiind nemuritor înseamnă că este infinit, veşnic. Pînă aici revelaţia naturală, mintea umană, a descoperit esenţa omului. Însă, mergînd mai departe nu reuşeşte să se detaşeze suficient, pentru a nu cădea în mîndria luciferică şi a se considera identic cu Absolutul, cu Dumnezeu. Aici intervine Revelaţia divină ca îndreptar. Sufletul omului este nemuritor şi veşnic în virtutea creării sale după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Chipul cuprinde puterea de cunoaştere, neliniştea după perfecţiune, nemurirea, iar asemănarea este ţinta spre care trebuie să ne îndreptăm. Spre deosebire de Dumnezeu, nemurirea omului este un dat, este un atribut. În timp ce Dumnezeu este nemurire, este infinit, omul are nemurirea, are infinitudinea. Îndreptarul divin accentuează deosebirea esenţială dintre *a fi* şi *a avea* ; ceea ce înseamnă că fiinţial cele două entităţi nu pot fi reduse la un numitor comun. Neputînd fi reduse la un numitor comun, nu poate fi vorba nici de o identificare fiinţială şi absorbţie în Absolut şi implicit rămîne şi multiplicitatea fiinţială ca dat şi nu ca existenţă per se. În acest sens, nici unirea cu Dumnezeu nu este după fiinţă, ci după har şi reprezintă o permanentă îmbogăţire după asemănarea divină. Unirea cu Dumnezeu există, dar nu în fiinţă, ci după atribute şi prin energiile divine necreate ce se revarsă necontenit asupra omului. Greşeala hinduismului intervine mai ales atunci cînd consideră eul uman ca fiind veşnic prin însăşi natura sa şi nu ca avînd veşnicia ca un dat prin creaţie.

Pentru a se feri de această greşeală a hinduşilor, budiştii refuză să vorbească despre Absolut, fără a-i nega explicit existenţa, dar nu numai despre Absolut ci şi despre sufletul uman ca entitate veşnică, întrucît veşnicia ar fi existenţă prelungită la infinit, iar existenţa nu poate fi decît suferinţă. De aici şi căutarea continuă a budiştilor de reîntoarcere la un substrat fiinţial fără atribute şi necunoscut în esenţă, învecinat sau chiar identic cu Nefiinţa. Ei au văzut numai o latură a existenţei : suferinţa prezentă în ea ; o suferinţă ce implică nu numai durere şi necazuri, ci se explică şi ca o stare de limitare fiinţială, de încătuşare, după ei, într-un infinit ciclu de vieţi care condamnă la o eternă revenire la suferinţă.

Suferinţa ca limitare fiinţială este prezentă şi în creştinism. Ea vine ca rezultat al neascultării omului de Dumnezeu, ca o consecinţă inevitabilă a primului păcat care a sfărîmat comuniunea primară în care se găsea omul cu Dumnezeu [601].

Bazîndu-se doar pe intuiţie naturală, budiştii transformă pe om în măsură a tuturor lucrurilor. Omul este cauza propriei existenţe, dar şi a universului, reducerea omului la starea de netransmigrare fiind scopul ultim. Prin însăşi învăţătura lor budiştii se îndepărtează şi mai mult de Revelaţia divină. Îndreptarul creştin accentuează că viaţa este suferinţă doar atunci cînd ea reprezintă îndepărtarea sau ruperea legăturilor cu Dumnezeu. Condiţiei umane i se dă o nouă dimensiune ce o transformă în punct de plecare a stării de neseparare. În budism nu se spune nimic despre această

601. *Confesiuni* I, 1, în «Westminster Dictionary of Church History», ed. de Jerald B. Brauer, The Westminster Press, Philadelphia, 1971, p. 74. Astfel de exemple pot fi înmulţite. Pentru detalii vezi : John Bowker, *Problems of suffering in the World Religions*, Cambridge, 1971.

stare ultimă decît că «el este», «el nu este», «el este și nu este», «el nici nu este existent și nici nu este neexistent» [602], cu alte cuvinte, descrierea este apofatică. Este necesar aici întregul corectiv al învățăturii creștine pentru a arăta că suferința poate fi înlocuită cu desăvîrșirea și că starea ultimă eshatologică, deși cunoscută numai prin cele descoperite nouă, nu reprezintă o revenire la suferință, ci depășirea ei prin intrarea într-o formă de existență a cărei valoare nu constă în eternitatea ei, întrucît eternitatea este un atribut nevaloric și descriptiv, fără participare la esență care de fapt o transcende, ci ființarea în nemijlocita apropiere a Ființei Pure, necunoscută în esența Sa. Față de anihilarea despre care se vorbește în budism și pe care am prezentat-o ca fiind o anulare a vieții empirice așa cum o cunoaștem noi și nu o aneantizare ființială [603], creștinismul învață precis că și omul va pătimi acea adaptare necesară stării de veșnicie, va primi chipul lui Hristos cel Înviat; ceea ce reprezintă o negare, o anulare a vieții tranzitorii și îmbrăcarea unor atribute și calificative potrivit cu starea nouă în care va intra omul. În acest sens, îndreptarul divin creștin devine o împlinire a căutării naturale a omului de realizare a stării ființiale potențiale, prezentă în natura sa, prin părăsirea pămîntescului și îmbrăcarea a ceea ce este ceresc, a ceea ce este pur ca Ființă; a ceea ce este încă nemanifest și necunoscut în esență, dar care va fi cunoscut atunci cînd timpurile vor fi împlinite și Domnul Iisus Hristos se va arăta ca Judecător și Împărat. De altfel, budismul greșește prin neputința transcenderii condiției empirice imanente, neputință ce rezultă din lipsa unei adecvate concepții eshatologice, care la rîndul ei este concluzia neputinței unei detașări de imediat, în care transcendentul ar fi apărut mult mai pregnant. Empirismul budist înghite aspirația spre realizarea transcendentă și posibilitatea conceperii unui Dumnezeu personal, bun, creator al întregii făpturi.

În contextul teist posibilitatea unei Descoperiri sau Revelații divine nu este negată; dimpotrivă, ea constituie o învățătură fundamentală indispensabilă. În cadrul tezei noastre am tratat principalele religii teiste: iudaismul, creștinismul și islamul, ale căror legături structurale sînt vizibile. În cazul primelor două religii teiste, iudaismul și creștinismul, creștinismul se află într-o poziție de împlinitor al mesajului Vechiului Testament. Întrucît legătura dintre Vechiul Testament și Noul Testament este clară mai ales în perspectiva Revelației biblice, căci Noul Testament reprezintă împlinirea promisiunii date de trimitere a unui Mîntuitor, nu este necesar să intrăm în detalii. De altfel, în capitolul de față am arătat deja punctele pe care creștinismul le perfectează ca urmare a întrupării Fiului lui Dumnezeu. Reaccentuăm, însă, că Noul Testament este împlinirea Vechiului Testament și că tradiția iudaică care s-a dezvoltat în perioada de după venirea Mîntuitorului este validă doar în măsura în care consună în întregime cu Vechiul Testament, rămînînd, însă, neîmplinită întrucît nu acceptă dezvoltarea firească dată prin Descoperirea directă în Iisus Hristos. Astfel, Revelația Vechiului Testament își păstrează caracterul de Preparatio Evangelica și rămîne validă doar la acest nivel.

În cazul islamului situația este oarecum diferită. În primul rînd, acesta apare ca o grefare pe structurile existente ale iudaismului și creștinismului, fără pretenții specifice de originalitate. În al doilea rînd, rolul imediat al islamului a fost organizarea socială a arabilor împrăștiați și divizați între ei.

602. *Sammyutta Nikaya*, IV, 374, apud: Moti Lal Pandit, *An Introduction to Buddhism*, art. în «The Living Word», Pontifical Institute Alwaye, March-April, 1976, vol. 82, nr. 2, p. 140.

603. Această doctrină poate fi descoperită și în principiul Avyakta (Nemanifestul) exprimat în Katha Upanishad. Vezi și P. T. Raju, *The Concept of Man*, p. 283.

Cariera de profet și de predicator a lui Mahomed începe la îndemnul unui glas pe care el îl identifică ca fiind al îngerului Gavriil, iar mesajul pe care îl transmite nu este considerat nici chiar de Mahomed ca o religie nouă, ci ca fiind religia lui Avraam haniful, pe care evreii și creștinii o alteraseră și pe care se credea chemat să o restabilească la forma ei pură. De aici și îndemnurile adresate «celor cu Scriptură», pentru a-i face să primească adevărata Revelație și să-și lepede erorile: «O, voi, cei cu Scriptura! De ce denunțați adevărul cu ajutorul măsluirii? De ce tăinuiți adevărul cu toate că știți» [604]. «O, voi, cei cu Scriptura! Nu întreceți măsura în credința voastră! Nu spuneți despre Dumnezeu decît adevărul! Mesia, Iisus, fiul Mariei este doar Apostolul Domnului, Cuvîntul Lui pus de El în Maria și un Duh ieșit din El. Credeți în Dumnezeu și în Apostolii Săi și nu spuneți: «Trei»! Încetați! Va fi un bine pentru voi. Dumnezeu nu e decît unul. Mărire Lui. El să aibă un copil? Al Lui e ceea ce este în ceruri și pe pămînt. Dumnezeu e de ajuns ca ocrotitor» [605].

În această perspectivă islamul ne apare ca o încercare de a reforma atît iudaismul cît și creștinismul prin întoarcerea la religia avraamitică, considerată de altfel de Mahomed ca punct de plecare al islamului, Avraam fiind chiar întemeietorul templului din Mecca [606]. Dacă ar fi să folosim argumentele interne musulmane, islamul nu vrea să fie nimic altceva decît continuarea logică a religiei avraamitice. Să vedem, însă, în ce măsură acest lucru este posibil, și, bineînțeles, dacă este posibil.

Un sfert din conținutul Coranului [607] cuprinde narațiuni luate din Scripturile creștine și iudaice. Aceste narațiuni arată o corespondență foarte strînsă, cîteodată fiind folosite chiar expresii și cuvinte identice cu cele din Sf. Scriptură. Multe exemple în acest sens pot fi găsite în relatările despre căderea lui Adam și a Evei, despre Noe și potop, despre Avraam, Sara și Isaac, Lot și distrugerea Sodomei și Gomorei etc. Din Noul Testament avem texte referitoare la Sf. Ioan Botezătorul, la Iisus Hristos și inclusiv la conceperea Sa din Fecioara Maria și nașterea Sa [608]. Mahomed nu numai că a luat texte din Sfînta Scriptură, dar consideră că aceste texte sacre sînt de origine divină [609]. Coranul vorbește despre Mahomed ca fiind profetul ce va atesta Scripturile anterioare [610], cărora li se atribuie o inspirație divină plenară: Dumnezeu a revelat Scriptura în adevăr sau cu adevăr ea fiind dată de Dumnezeu, iar profeții care au transmis-o au fost inspirați [611]. Mahomed este înscris în aceeași linie a marilor profeți al Vechiului și Noului Testament [612]. Întîlnim în Coran epitete ce caracterizează scripturile iudaice și creștine ca fiind de origine divină: «Cartea lui Dumnezeu» [613]; «Cuvîntul lui Dumnezeu» [614] etc. Astfel de referiri la conținutul revelat al Vechiului și Noului Testament pot fi înmulțite. Ele, însă, nu ne sugerează și motivul care l-a determinat pe Mahomed să le folosească. Într-un mod cu totul și cu totul ipotetic, presupunem că Mahomed nu numai că a fost convins de adevărul divin revelat în aceste Scripturi, dar le-a folosit ca punct de referire pentru a-și consolida mesajul său pe temelii cît mai autentic divine. Că Scripturile iudaice și creștine erau considerate ca adevăruri revelate a fost în perioada respectivă o realitate acceptată

604. Coran 3, 64. 605. Coran 4, 169. 606. Coran 2, 119; 2, 129.

607. A. Vincent, Islam, C. T. S., Westminster, London, 1962, p. 9.

608. William Muir, în lucrarea sa *The Coran. Its Composition and Teaching and the Testimony it bears to the Holy Scriptures*, London, 1896, dă o listă completă a tuturor textelor din Coran luate din Sfînta Scriptură sau care au tangență numai cu Sfînta Scriptură, p. 72—215.

609. William Muir, *op. cit.*, p. 221. 610. Coran, sura 113. 611. William Muir, *op. cit.*, 221.

612. Coran, surele: 22, 60, 103, 110. 613. Coran, surele: 79, 107 și 124.

614. Coran, sura 70.

îndeobște. Prin urmare, poate din dorința de a se plasa în continuarea unei tradiții ce se bucura de mare stimă, Mahomed a acceptat Biblia și acele aspecte care i-au convenit. Acest lucru se vede și din felul în care el folosește citatele biblice, precum și din critica pe care o face acelor învățături din Vechiul și Noul Testament care nu intră în sfera liniei sale de gîndire.

Pe lîngă textele luate din Vechiul și Noul Testament, care — după cum am spus — formează un sfert din mesajul coranic [615], Coranul mai cuprinde îndemnuri temporale și alte repetări de pasaje și evenimente fără prea mare importanță religioasă. Despre acestea din urmă același scriitor spune: «discursurile și revelațiile propriu-zise ale lui Mahomed formează un testament religios destul de slab» [616]. În plus, mai ales textele din perioada medinită par să fi fost *descoperite* în împrejurări legate de incidente din viața sa personală: căsătoria lui cu soția divorțată a fiului său Zaid [617]; acuzațiile aduse Ayshei, soția sa favorită [618] etc., și au o înfățișare oportunistă ce nu lasă nici o urmă de îndoială cu privire la originea lor umană obișnuită [619]. Așa stînd lucrurile, ipoteza noastră, cum că Mahomed a făcut referiri la Scripturile Vechiului și Noului Testament pentru a se plasa într-un cerc de autoritate divină, primește greutate.

Cît despre relația generală a învățăturii coranice cu Sfînta Scriptură, lucrurile sînt clare. Chiar dacă aceasta pornește de la Vechiul și Noul Testament, întrucît se îndepărtează și ajunge la absolutizări neconforme cu Revelația divină ea nu poate fi considerată ca o continuare logică, ci ca o rupere de tradiția iudeo-cretină și, prin urmare, reprezintă o dezvoltare separată. Astfel, mîntuirea poate fi realizată prin Coran doar în perspectiva acelor texte care recunosc pe deplin și neechivoc Sfintele Scripturi [620].

În concluzie, învățătura Coranului stă într-o relație de împrumut față de Revelația divină a Vechiului și Noului Testament și primește valoare doar în măsura în care aceste împrumuturi păstrează autenticul revelat și consună cu el; în afara acestei sfere și în sine însăși ea are o valoare limitată.

Am arătat că pentru împlinirea deplină a mesajului lor religiile necreștine au nevoie de îndreptarul Revelației divine prezent în toată plinătatea în Scripturile Vechiului și Noului Testament și centrat în jurul Persoanei lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul. Prin aceasta nu am vrut să accentuăm că religiile din afara creștinismului sînt rele în ele însele, sau că reprezintă lucrări ale diavolului, așa cum sînt ispitiți să creadă unii teologi creștini [621]. Dacă am fi afirmat un astfel de lucru, îl transformam pe Dumnezeu într-o ființă nedreaptă și neglijam și acel aspect al Revelației Sale, prin care se accentuează că harul Său mîntuitor a fost oferit tuturor oamenilor (I Timotei II, 4). Astfel, în perspectiva lucrării Harului divin religiile necreștine devin și ele posibile contexte *în care* și nu *prin care* se poate realiza mîntuirea omului, deci dacă se împlinesc în Hristos. În acest sens, ele pot fi considerate, în ciuda faptului că nu sînt fondate pe Revelația divină directă, căi ale tainicei lucrări divine prin care omul este îndrumat spre mîntuire, prin lucrarea generală a harului în om. Fără îndoială, că mîntuirea vine numai prin Iisus Hristos, singurul mîntuitor al omenirii (Faptele Apostolilor IV, 12; I Timotei II, 5), și de aceea religiile necreștine nu pot fi considerate ca niște căi paralele cu cea a lui Hristos și a Bisericii creștine

615. A. Vincent, *op. cit.*, p. 9. 616. *Idem, ibidem.* 617. Coran, sura 33.
618. Coran, sura 24. 619. A. Vincent, *op. cit.*, p. 9. 620. Muir, W., *op. cit.*, p. 65.
621. În acest sens, vezi: Thomas Owen, *Attitudes toward Other Religions*, Forum Books, 1969.

de realizare a mîntuirii, ci dependente și orientate spre Hristos, după cum am arătat deja.

Considerate contexte în care mîntuirea poate fi realizată dacă se împlinesc în Hristos, religiile necreștine se plasează față de creștinism pe o poziție asemănătoare cu religia greacă în cadrul căreia a trăit Socrate. Astfel, în timp ce deosebim neadevărul învățăturii lor, întrucît ele nu au Revelația divină, se acceptă și în cazul lor posibilitatea de a «trăi potrivit logosului», din revelația naturală, așa cum a fost și Socrate. Prin urmare, este necesar să deosebim în cazul religiilor necreștine, după cum au făcut deja unii din Părinții Bisericii [622], între religie ca fenomen social și care conține credințe și obiceiuri ce nu consună cu adevărul revelat, adică al credinței creștine, și religia ca «trăire personală» potrivit Logosului, fenomen dealtfel posibil datorită prezenței Logosului din revelația naturală. Existența unor oameni trăitori ca Socrate nu poate fi negată și nu este negată. Aceștia sînt, după Sfîntul Iustin Martirul și Filozoful, «creștini» [623], însă elementul creștin pe care astfel de oameni l-au profesat sau îl profesează nu a fost inspirat de contextul religios din care au trăit, ci prin revelare naturală, lăsîndu-se conduși de Logosul divin, prezent în fiecare ființă umană, au posibilitatea să participe anticipativ și potențial la Revelația divină în Hristos.

Întrebarea care se ridică aici este dacă omul ca individ, plasat în afara sferei Revelației divine directe, poate deveni recipientul unei astfel de Revelații.

Biserica creștină învață că oamenii pot ajunge la o anumită cunoaștere a lui Dumnezeu prin lumina rațiunii naturale, adică, pot să distingă, prin detașare, o anumită cunoaștere a lui Dumnezeu din lucrurile create ale universului, din mărturia conștiinței morale, sau prin contemplarea sufletului uman, să ajungă la credința în Dumnezeu ca arhetip al acestuia. Sf. Apostol Pavel recunoaște în Areopag că prin adorarea Dumnezeului celui necunoscut, grecii adoră pe Dumnezeul cel adevărat (Faptele Apostolilor XVII, 22 și urm.). Însuși Vechiul Testament recunoaște posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu de cei care sînt în afara Revelației speciale, cum au fost: Melhisedec, Balaam etc [624]. Acestora li se recunoaște posibilitatea de a-L fi cunoscut pe Dumnezeu prin revelația naturală sau cosmică, adică prin însăși lucrarea lui Dumnezeu; de a fi cunoscut că Dumnezeu este cauza tuturor, fără a cunoaște planul divin. Desigur, în această cunoaștere omul este ajutat și de Harul divin, sau de «lumina pusă în inima sa pentru a vedea măreția lucrurilor Sale» (Ecclesiast XVII, 8). Căci este și un har legat de dreapta viețuire naturală. Este, deci, necesară și acceptarea Harului divin pentru ca necreștinii să poată să fie înălțați în mod anticipativ întrucîtva în misterul mîntuirii, care constă dintr-o iluminare și înțelegere tainică a lui Dumnezeu, a cărei manifestare vizibilă este iubirea de Dumnezeu și de aproapele.

Prezența neadevărului și tendința de trăire potrivit adevărului revelat este o tensiune reală în sînul religiilor necreștine. Recunoscînd această tensiune, trebuie să recunoaștem că pe lîngă neadevăr sau falsitate, religiile necreștine mai conțin și sîmburi de adevăr. Acești sîmburi de adevăr nu reprezintă în plinătate adevărul și, de aceea, nu putem considera aceste religii ca fiind căi de mîntuire decît poate printr-un act haric excepțional a lui Dumnezeu pentru anumiți indivizi și aceasta prin analogie cu situația prezentată de Sfîntul Iustin Martirul și Filozoful referitoare la

622. Remus Rus, *Poziții creștine față de religiile necreștine*, art. în «Ortodoxia», an. XXV, nr. 2, 1973, p. 265—266. 623. *Idem, ibidem.* 624. Vezi și textul din Ecclesiast XVII, 7—8.

religia greacă. În acest fel, putem considera că relația dintre religiile necreștine și creștinism poate fi caracterizată ca fiind o *poziție socratică*, înțelegînd prin aceasta că ele pot fi contexte circumstanțiale în care credinciosul deschizîndu-se lui Hristos poate ajunge la mîntuire. La această deschidere ajung mai ușor cei ce trăiesc potrivit Logosului, ceea ce înseamnă o recunoaștere a Binelui și Adevărului.

Întîlnirea cu Evanghelia lui Hristos este, însă, marele eveniment decisiv în istoria religiilor necreștine. Ca urmare a acestei întîlniri, rolul lor de contexte circumstanțiale în care credinciosul poate năzui spre mîntuire încetează. Este foarte dificil să prezicem clipa în care toate religiile vor fi chemate de Dumnezeu să se supună lui Iisus Hristos. O religie care refuză să se supună acelei tendințe interioare care duce în mod ireversibil spre Hristos devine învechită și își trădează menirea. Acceptarea lui Iisus Hristos de către religiile necreștine va duce fără îndoială la o lărgire a orizontului cunoașterii religioase, căci aceasta implică ridicarea la un nivel superior a aspirațiilor celor mai profunde din sînul lor, ceea ce va duce la scoaterea în evidență a valorilor supreme și eliberarea de piedicile existente cauzate de diferite elemente care inhibă dezvoltarea lor. Biserica reprezintă o creștere a valorilor umane ce duce la o expresie mai deplină a bogățiilor Harului lui Hristos în care: «Dumnezeu a binevoit să sălășluiască toată plinirea și printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pămînt, fie cele din cer, făcînd pace prin El, prin sîngele crucii Sale» (Coloseni I, 19—20). Prin urmare, Biserica nu caută anihilarea religiilor necreștine ci ridicarea lor prin autocurățire la nivelul superior realizat în Trupul lui Hristos [625]. Acest lucru poate fi împlinit prin mărturia pe care Biserica lui Hristos o are în lume și în cadrul unui dialog interreligios profund și sincer.

În concluzie, putem spune că există o participare generală a religiilor în acea revelație universală naturală pe care Dumnezeu a săvîrșit-o ca act al dragostei Sale nemărginite și încă o săvîrșește. «Pentru că ceea ce este cunoscut despre Dumnezeu este vădit între ei: căci Dumnezeu le-a vădit lor. Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegîndu-se prin făpturi, adică veșnica lui putere și dumnezeire, așa ca ei să fie fără cuvînt de apărare» (Rom. I, 19—20). Prin aceasta s-a dat omului de pretutindeni posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu ca realitate ființială primă. Această cunoaștere naturală a lui Dumnezeu este susținută și de o anume lege a firii prezentă în fiecare om: «Căci, cînd păgînii, care nu au lege, din fire fac ale legii, aceștia, neavînd lege, își sînt lor înșiși lege, care arată fapta legii scrisă în inimile lor și prin judecățile lor, care îi învinovățesc sau îi și apără între ei» (Romani II, 14—15). Predica din Areopag a Sfîntului Apostol Pavel (Fapte XVII, 15—34) este un exemplu admirabil de folosirea premiselor revelației naturale intuitive în scopul descoperirii adevărului ultim sau mai degrabă a înțelegerii celei mai adecvate a ceea ce este dat, dar din pricina necunoașterii este greșit interpretat. Cunoașterea lui Dumnezeu este posibilă mai ales datorită legăturii imediate care există între om și Dumnezeu «căci în El trăim și ne mișcăm și sîntem ... precum au zis și unii dintre poeții voștri (n.n Aici Sf. Pavel se referă la greci), căci ai lui neam și sîntem» (Fapte XVII, 28). Realitatea acestei legături imediate cu Dumnezeu nu este numai atestată de păgîni, ci și întărită în sensul recunoașterii unei dimensiuni ființiale mai profunde, care arată și originea prin creare divină a omului. Această înrudire creaturală cu divinul incumbă și anumite obligații: «Fiind deci neamul lui Dumnezeu, nu trebuie să socotim că dum-

625. Kevin McNamara, *Christianity and the Religions of Mankind: A Theological Appraisal*, în «Seminarium», nr. 2, anul XXIV, aprilie—iunie 1972, p. 367—368.

nezeirea este asemenea aurului sau argintului sau pietrei cioplite de meșteșugul și de gîndirea omului» (Fapte XVII, 29). Cu alte cuvinte, înrudirea cu divinul cere de la om o anume interpretare a relației dintre om și Dumnezeu, interpretare care să accentueze atît filiația cît și statutul omului în fața lui Dumnezeu.

Problema revelației pe cale naturală a lui Dumnezeu în diferite religii a format deja obiectul mai multor studii și este de prisos să o preluăm [626]. Ceea ce trebuie să reținem este că toți autorii accentuează asupra necesității îndrumarului revelației divine supranaturale pentru o interpretare adevărată a acestei lucrări divine.

Adresîndu-se evreilor, autorul Epistolei către Evrei le arată acestora că Dumnezeu le-a vorbit de-a lungul veacurilor: «...Dumnezeu odinioară, în multe rînduri și în multe chipuri, a vorbit părinților voștri prin prooroci» (I, 1). Sensul acestei comunicări este fără îndoială ușor de înțeles dacă ne gîndim mai ales la întreaga literatură profetică a Vechiului Testament, care reprezintă în esență o puternică reafirmare a credinței în Dumnezeu și a legăturii statutare dintre om și Dumnezeu.

Cunoscînd slăbiciunea firii umane și pentru a duce la perfecțiune mesajul Său, Dumnezeu nu mai vorbește omului prin intermediari, ci prin însăși Fiul Său: «În zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe care L-a pus moștenitor a toate și prin care a făcut și veacurile» (Evrei I, 2). În acest fel, revelația lui Dumnezeu prin natură, corectată de revelația divină profetică a Vechiului Testament, prin intermediul omului, este depășită de revelația divină directă, unică și sublimă în Iisus Hristos. De aceea, nu este neimportant să arătăm că evaluarea relațiilor interreligioase trebuie să poarte amprenta acestei supreme revelații, ca împlinire a tuturor aspirațiilor religioase ale credincioșilor.

Greșita interpretare a revelației naturale de către religiile din afara filonului revelației divine a fost aspru condamnată, porunca primă și fundamentală fiind aceea de a avea doar un singur Dumnezeu: «Să nu ai alți Dumnezei în afară de mine». Dumnezeu este puterea suverană nu numai în viața lui Israel, ci și a celorlalte neamuri (Cf. Amos I, 3—2) «care se vor lipi de Domnul ca să-l slujească» (Isaia LVI, 6). Fără îndoială, profeții vorbesc cu dispreț despre idoli (Isaia XLIV, 9, XVI, 19). Zeii, adică marile puteri ale naturii, care sînt de altfel zeii păgînilor, sînt inferiori lui Dumnezeu, care este «Dumnezeul dumnezeilor» (Deuteronom X, 17) și deci nu poate fi confundat cu lumea sub nici una din manifestările ei.

Plăsmuirile idolatrice ale omului, chiar dacă sînt multe, în realitate nu sînt nimic, ne spune Sf. Apostol Pavel: «Iar despre mîncarea celor jertfite idolilor, știm că idolul nu este nimic în lume și că nu există alt Dumnezeu decît Unul singur. Căci deși sînt unii numiți dumnezei, fie în cer, fie pe pămînt, — precum sînt dumnezei mulți și domni mulți, totuși, pentru noi, este un singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sînt toate și noi întru El» (I Cor. 8, 4—6). Cu aceasta ajungem la deosebirea fundamentală care separă creștinismul și în parte iudaismul, de celelalte religii necreștine și anume înțelegerea Divinului în manifestarea sa prin mijlocirea naturii.

În religiile idolatre manifestarea lui Dumnezeu ca act creator sau prin creație nu este înțeleasă corect, deoarece această manifestare este considerată un act de identificare a lui Dumnezeu cu un anume fenomen al naturii sau cu însăși esența lumii în general. În acest fel, se ajunge fie la idolatrizarea fenomenelor naturale, fie la iden-

626. Vezi: Karl Ludwig Reichelt, *Meditation and Piety in the Far East*, Lutterworth Press, London, 1953; Nathan Söderblom, *The Living God. Basal Forms of Personal Religion*, Oxford University Press, 1939.

tificarea lui Dumnezeu cu tot universul. În primul caz, are loc o materializare grosieră a Divinului, în timp ce în al doilea, El devine o esență impersonală, amorfă care anulează posibilitatea unei perfecțiuni valorice și ființiale ultime, rezultat al nediferențierii dintre infinit și finit, dintre creator și creatură, dintre ființă și persoană. De aceea, nu este de mirare că în religiile panteiste însuși procesul de venire la viața pămîntească sau de individualizare este considerat ca ruptură negativ-ființială fără valoare, iar starea ultimă sau eliberarea finală fiind resudarea acestei rupturi, prin intrarea în marele ocean al existenței.

În acest fel putem spune că hinduismul și budismul sînt religii ce se caracterizează îndeosebi *nu* prin căutarea lui Dumnezeu ca persoană, ca ființă personală cu care să se intre în comuniune, ci a substratului amorf ontologic, nedefinit al întregii existențe, fie el Brahman sau Nirvana. De altfel, noi am arătat deja că în aceste religii nu se poate vorbi de o comuniune stricto sensu, ci de o unitate ființială.

Caracteristica fundamentală a religiei creștine și chiar iudaice constă în caracterul ei personalist. Întîlnirea dintre Dumnezeu și om este personală: Eu-Tu, adică de la persoană la persoană, între subiecți și nicidecum de la personal la impersonal. La aceasta se mai adaugă și o profundă nuanță de reciprocitate. Întîlnirea nu pornește numai de la un subiect, ci este reciprocă: de la Dumnezeu la om, și de la om la Dumnezeu [627]. Vorbind despre acest aspect al credinței creștine, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae spunea: «În realitate, în aceasta stă taina persoanei, care nu numai la Dumnezeu, ci și la om, pe de o parte se comunică, pe de alta rămîne nediminuată în sine, rămîne întreagă aceeași, neputîndu-se anula ca izvor etern de dăruire; pe de o parte intră prin actele sale în istoria altor persoane, participînd la ea, pe de alta rămîne în ea însăși într-o unitate nedizolvată și necompletată de istoria aceasta. În taina lui Dumnezeu ca persoană, sau Persoane, e implicată pe de o parte neputința cuprinderii și definirii Lui exhaustive, a pierderii și diminuării Lui, pe de alta intrarea Lui prin comunicare în planul accesibilității pentru alții, în relație prin acte, prin care îl putem experia, cunoaște, exprima și în parte defini» [628].

Înainte de a arăta implicațiile fundamentale ale gîndirii personaliste creștine este necesar să clarificăm pe scurt noțiunea de persoană și individ. În gîndirea creștină individul este o categorie a naturalismului, biologiei și sociologiei. El este considerat ca parte integrantă a întregului, față de care și fără de care nu poate fi evaluat ca atare. În timp ce individul este subordonat întregului, el mai poate fi considerat și ca o tendință de afirmare egocentristă și ca atare reprezintă «o slabă revoltă față de întreg» [629]. Fiind legat de lumea materială prin însuși procesul nașterii, individul nu este universal și nici nu are un conținut universal. Omul este însă un microcosmos. Acest atribut ființial nu poate fi legat de om ca individ, întrucît în această stare el nu este legat de natura imediată, de familie sau societate. A fi microcosmos nu înseamnă a te defini în relație de dependență ființială de contextul în care te afli, întrucît acesta este cuprins în tine, ci a fi conștient de vocația universalității. Această vocație a universalității este strîns legată de ideea de persoană care nu este o categorie naturalistă, ci spirituală; este strîns legată de ideea de Dumnezeu ca persoană, după al cărui chip omul a fost creat. În acest fel, a fi persoană înseamnă a fi liber, a avea independență în relațiile imediate cu familia, societatea și mediul înconjurător.

627. Hendrik Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, London, 1956, p. 423 și urm.
628. *Dumnezeu este iubire*, art. în «Ortodoxia», an. XXIII, nr. 3, iulie—septembrie, 1971, București, p. 371. 629. N. Berdyaev, *Slavery and Freedom*, Charles Scribner's Sons, New York, 1944, p. 35.

Personalitatea umană nu înseamnă egocentrism. Egocentrismul limitează, iar persoana are un conținut universal și aceasta în virtutea originii sale, căci ea vine direct de la Dumnezeu. «Ea este mărturia faptului că omul reprezintă punctul de intersecție dintre două lumi, că în el are loc conflictul dintre spirit și natură, dintre libertate și necesitate sau dintre independență și dependență» [630].

Ca individ, omul experiază izolarea, deoarece el este concentrat în sine însuși printr-un puternic proces egocentrist. Ca persoană, însă, el ajunge să stăpînească toate tendințele egocentriste și limitative, descoperind în sine universul și insistînd în același timp asupra independenței și demnității sale în relație cu contextul în care trăiește. A fi persoană nu înseamnă, însă, a te rupe de contextul în care te afli, căci persoana nu trăiește doar pentru sine. Ea trăiește pe două registre: «în sine și în relație, sau în relațiile cu alții» [631]. Astfel, «persoana nu e persoană în afara relației. Relația o definește» [632]. Viața în sine se interferează cu relațiile cu alții, în timp ce relațiile cu alții se interferează între ele. De aici, trăirea în relație cu alții nu este valoric de mai mică importanță decît trăirea în sine. Dimpotrivă, cele două registre sînt complementare și numai în acest sens pot duce la desăvîrșirea persoanei.

Persoana ca atribut ființial al omului nu se anihilează și aceasta pentru că ea nu este numai o parte integrantă a lumii materiale care se sfîrșește odată cu viața pămîntească. Ca persoană omul intră în relație cu Dumnezeu. Relația omului cu Dumnezeu este deci o relație de la persoană la persoană și de aceea persoana este un scop în sine însăși. Dumnezeu ca persoană nu dorește un om peste care să conducă și care să-l preamărească numai. Însuși Legămîntul Vechiului Testament accentuează asupra părtășiei personale dintre Dumnezeu și om. Omul este chemat la Dumnezeu ca persoană, iar relația supremă de comuniune este o relație între persoane.

Dacă în Vechiul Testament relația dintre om ca persoană și Dumnezeu ca persoană rămîne pe un plan pur spiritual și ca relație Eu-Tu, în creștinism acest plan este lărgit prin descoperirea relației de comuniune tridimensională, care reprezintă comuniunea perfectă: «Comuniunea e în iubire, iar iubirea deplină nu poate fi decît în trei. Numai în al treilea, iubirea celor doi se desăvîrșește» [633], căci «comunitatea a două euri e necesară pentru a trăi plenitudinea existenței, dar nu e suficientă. Ea se trăiește total în comuniunea a trei euri» [634].

Această comuniune a supremei iubiri se materializează în întruparea Cuvîntului lui Dumnezeu «...Dumnezeu, revelîndu-se într-o persoană umană, îmi face posibilă și persistarea într-un raport viu și concret cu El, ca un izvor ce dă creștere și adîncime continuă intimității mele» [635].

Întruparea lui Dumnezeu Cuvîntul și identificarea Sa cu aproapele nostru reprezintă cele două perspective relaționale prin care eu, ca persoană umană, pot ajunge la comuniunea supremă. Doar în cadrul acestei comuniuni se poate ajunge la întregirea nelimitată a persoanei umane și la punerea în adevărata lumină a misterului uman.

Vorbind despre implicațiile imediate ale acestei învățături, Prof. Dumitru Stăniloae spunea: «Pînă cînd persoana umană nu-și revelase puterile ei de transformare a na-

630. *Ibidem*, p. 36. 631. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 371. 632. *Idem, ibidem.*
633. Nicolae Fer, doctorand, *Sfînta Treime și sobornicitatea Bisericii*, art. în «Studii Teologice», XXIII (1971), nr. 7—8, p. 527.
634. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfînta Treime, structura supremei iubiri*, art. în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 5—6, p. 350.
635. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, Sibiu, 1943, p. 57—58.

turii, omul concepea pe Dumnezeu după modelul naturii care apărea mereu aceleași, sau într-o repetiție ciclică. Persoana însăși nu-și revelase superioritatea ei asupra naturii și continua ei noutate efectivă care modifică neîncetat natura. De aceea, Dumnezeu era conceput ca mereu același, ca cel de la început, din trecut. Omul își conforma ideea despre Dumnezeu cu cea revelată la început, în actul creației, în actele fundamentale ale mîntuirii.

De cînd însă omul s-a revelat ca factor continuu modelator al naturii, iar prin aceasta natura cea statică, sau ciclică a apărut ca inferioară omului și omul și-a descoperit în mod real noutatea lui continuă, Dumnezeu e conceput după chipul persoanei umane care e continuu nouă și scoate în natură forme și forțe noi, care n-au mai fost. De aceea omul de azi e fascinat de *noul* continuu, care constituie aproape un fel de *sacru* pentru el. Iar cînd acest om e credincios așteaptă ca slava deplină a Fiului lui Dumnezeu ca om și a lui însuși să se reveleze la sfîrșitul eshatologic al progresului istoric (Rom. VIII, 18; Col. III, 4; Tit II, 13; I Petru V, 1 etc.), însă consideră acest progres drept un drum inevitabil spre acea slavă. De aceea, azi, teologia a devenit, în locul unei teologii a trecutului, o teologie a viitorului, a speranței, a tensiunii spre perfecțiunea eshatologică» [636].

Judecate în această perspectivă, religiile necreștine se află într-un raport de disonanță. În primul rînd, hinduismul și budismul sînt străine de ideea de persoană, fie ea umană sau divină. Omul este doar un fenomen trecător, un individ care se zbate pentru anihilarea propriei sale individualități. Am văzut, însă, că în cadrul acestor religii s-au făcut simțite curente înnoitoare, pozitive care pun într-o lumină nouă, favorabilă ființa umană accentuînd asupra necesității împlinirii sociale a vocației omului spre demnitate și egalitate umană. Acest lucru este îmbucurător, deși nu suficient. Este necesară aici o creștere împreună, o îmbogățire, o ieșire din izolare și suficiență. Universalitatea experienței umane în lumea empirică, cu toate aspectele ei pozitive sau negative chiar, poate reprezenta un punct fundamental de convergență, de apropiere. Acest lucru este de dorit, mai ales cînd ne gîndim la revelația divină în care se accentuează în mod imperios asupra realizării unei comunități a înțelegerii ca o primă treaptă spre comuniunea iubirii.

Iudaismul reprezintă o primă treaptă. El accentuează asupra caracterului personal și deci de egalitate a relațiilor interumane. Nerecunoscînd revelația personală și supremă în Iisus Hristos, această religie nu aduce însă atributul tridimensional al comuniunii supreme, fără de care nu poate exista comuniune perfectă.

În islam asistăm la un regres în ceea ce privește aspectul personalist al relației dintre om și Dumnezeu. Demnitatea umană este umbrită de perspectiva unui Allah despotic, care se ține departe de om. Nimicnicia omului și supremația suverană a Divinului anulează posibilitatea comuniunii și deci a desăvîrșirii.

Și în cazul acestor religii posibilitatea unei evaluări și completări a relației dintre om și Dumnezeu și prin urmare între oameni este deschisă. Dorința de apropiere, de deschidere reprezintă un prim pas în acest sens.

S-ar putea spune că în lucrarea noastră am accentuat mai mult deosebirile decît asemănările dintre religii. Am spus că religiile lumii nu vorbesc despre același lucru, deși ele sînt pentru om. Moksa sau Nirvana, sheolul sau paradisul creștin sau islamic

636. *Dumnezeu este iubire*, p. 372—373.

nu sînt unul și același lucru. Anonimatul ființial realizat în starea de Moksa sau Nirvâna este incompatibil cu desăvîrșirea persoanei umane în contextul îndumnezeirii. Umbra sheolului iudaic și paradisul plăcerilor senzuale din islam sînt tot la fel de incomplete și incompatibile cu îndumnezeirea creștină. Și totuși, rezultatele fructuoase ale întîlnirii dintre religiile lumii pe plan social sînt mai mult decît îmbucurătoare. Ele ne arată că Dumnezeu lucrează și că în cele din urmă cu toții vom fi una în Iisus Hristos. Datoria omului este de a lucra necontenit spre acest țel final. De aceea orice discuție, orice întrunire sau dialog interreligios are un loc bine stabilit în planul providenței divine.

DIALOGUL INTERRELIGIOS DIN PERSPECTIVA ANTROPOLOGIEI TEOLOGICE

Tradiția primară și mai ales apologetică a Bisericii creștine, în urma confruntării cu religia și gîndirea greacă, a acceptat posibilitatea cunoașterii naturale, și deci, parțiale a adevărului revelat în afara tradiției creștine revelate. Acest lucru este afirmat și în învățătura revelată a Noului Testament: «în orice neam, cel ce se teme de El și face dreptate este primit la El» (Faptele Apostolilor X, 35). Deși: «în veacurile trecute (Dumnezeu) a lăsat ca toate neamurile să meargă în căile lor», totuși «El nu s-a lăsat pe Sine fără mărturie» (Faptele Apostolilor XVI, 16—17). Sf. Apostol Pavel accentuează în Areopag că și celelalte neamuri l-au căutat pe Dumnezeul cel necunoscut (Faptele Apostolilor XVII, 23), un Dumnezeu care de altfel «nu este departe de fiecare din noi», căci «în El trăim și ne mișcăm și sîntem» (Faptele Apostolilor XVII, 27—28).

Pe lîngă recunoașterea posibilității lucrării harului divin în întreaga făptură creată, tradiția Bisericii creștine mai accentuează că evenimentul revelator ce stă la baza credinței creștine posedă o putere transformatoare și critică. Dacă ni se permite să extindem această sferă, putem afirma că atitudinea creștină față de religia greacă poate fi aplicată și în cazul celorlalte religii necreștine și, ca atare, și contextul circumstanțial al acestora poate sluji ca mediu în care cunoașterea naturală, cunoaștere care este ajutată de Harul divin, să ajungă la perceperea parțială a adevărului revelat.

Puterea transformatoare și critică ce caracterizează atitudinea creștină față de celelalte religii este un aspect esențial al Providenței divine, ce dă relațiilor dintre creștinism și celelalte religii un caracter activ, dinamic și creator, cu posibilități de dezvoltare spre mai bine [637]. Iar cel care dă această putere nu este altul decît însuși Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos. De aici și caracterul unic al creștinismului, pentru care acesta nu trebuie să-și ceară nici scuze și nici nu trebuie să ezite a-l propovădui. El, Hristos, nu este numai pentru creștini, ci pentru toată lumea, iar porunca Lui este de a propovădui Evanghelia la toată făp-

637. Cf. Corneliu Sîrbu, *Pentru un dialog interreligios*, în «Ortodoxia», an. XXVII, nr. 2, aprilie—iunie, 1975, p. 374.

tura (Matei XXVIII, 19). Această poruncă a Mîntuitorului nu implică ideea că creștinii trebuie să se complacă în monolog și nici nu exclude ideea unui dialog cu adepții altor religii [638]. Dialogul interreligios este o posibilitate deschisă : mărturie despre aceasta este faptul că s-au făcut deja pași mari în acest sens [639].

Dialogul nu trebuie folosit ca mijloc de argumentare, căci a *dialoga nu este* sinonim cu a *argumenta*. Esența acestuia este dorința de a discuta și de a ajunge la o înțelegere comună în dragoste și nicidecum de a impune punctul de vedere al cuiva [640]. «Dialog interreligios autentic și rodnic înseamnă : cu toții la un loc să dialogăm în mod pozitiv și creator. Deci, nu este vorba de o atitudine personală față de adevărul credinței proprii, ci este vorba despre o atitudine personală față de oamenii care nu împărtășesc această credință. Totodată, este vorba despre împăcarea dintre adevăr și libertate, dintre adevăr și iubire, datorie a tuturor credincioșilor și comunităților» [641]. De aceea, și virtuțile unui dialog autentic sînt : «respectul, încrederea și prețuirea reciprocă, sinceritatea și lealitatea în duh de frățietate și de iubire, smerenie și răbdare, dăruirea generoasă pentru adevăr și pentru bine — toate coroborate cu convingerea fermă că în orice relație de prietenie sau dragoste, trebuie să existe reciprocitate, trebuie să existe dorința de a da și dorința de a primi. De asemenea, trebuie o imaginație creatoare dintr-o parte și din cealaltă care să poată duce la o mare îmbogățire și la o aprofundare substanțială a patrimoniului comun de credință» [642]. Așadar, dialogul devine un *mijloc de comunicare*, dar comunicarea nu rămîne numai un semn exterior, ci ține de însăși esența dialogului [643]. Iar această comunicare de esență nu trebuie să fie o relativizare a adevărului, ci o mărturisire a acestuia. Iată ce spunea în acest sens Dr. Visser't Hooft, un extrem de bun cunoscător al fenomenului dialogului religios «Martin Buber, cel care ne-a dat ceea ce este probabil cea mai profundă analiză a naturii dialogului, a spus de la bun început că premiza unui dialog genuin nu este ca partenerii să cadă de acord asupra unei relativizări a propriilor lor convingeri, ci să se accepte ca persoane. Pentru a intra într-o relație profundă cu o altă persoană, nu se cere ca aceasta să fie de acord cu mine, sau ca eu să fiu de acord cu

638. J. N. Anderson, *Christianity and Comparative Religion*, Inter-Varsity Press, A Tyndale Paperback, London, 1973, p. 27.

639. Pentru detalii : S. J. Samartha, *The World Council of Churches and Men of other Faiths and Ideologies*, în «The Ecumenical Review», W.C.C., vol. XXII, nr. 3, iulie, 1970, p. 190—198 ; John Carman, *Continuing Task in inter-religious Dialogue*, în «op. cit.», p. 199—209 ; S. J. Samartha, *Dialogue as a continuing Christian Concern*, în «Ekklesiastikos Pharos», vol. II, 1971, p. 317—329.

În aceeași revistă vezi : *The World Council of Churches and Dialogue with Men of other Faiths and Ideologies*, p. 311—316. Acest articol prezintă atitudinea Consiliului Ecumenic al Bisericilor privind dialogul interreligios.

640. Anderson, *op. cit.*, p. 27.

641. Fries Heinrich, *Religion und Freiheit in einer humanem Gesellschaft*, p. 198, apud : Corneliu Sîrbu, *op. cit.*, p. 376.

642. Corneliu Sîrbu, *op. cit.*, p. 376.

643. Martin Buber, *Between Man and Man*, translated by Gregor Smith, The Fontana Library, Collins, 1964, p. 20.

ea, sau ca împreună să negociem un compromis, ci să mă întorc spre ea în voința de a o asculta, de a o înțelege, și a căuta o îmbogățire reciprocă. Nu îmi voi impune personalitatea mea, ci mă voi pune la dispoziția sa cu tot ceea ce reprezint. În calitate de creștin nu pot face acest lucru fără a-i spune cele ce eu cunosc despre Iisus Hristos. Voi spune răspicat că îmi consider credința nu ca o realizare, ci ca un dar al harului, un dar ce exclude orice mîndrie, dar care mă obligă să vorbesc cu recunoștință despre acest Domn al tuturor care îl vor asculta. Voi fi fericit să-mi ascult partenerul și să aflu cît mai multe despre călătoria lui spirituală. Dialogul va fi cu atît mai bogat, cu cît ne dăruim în ceea ce sîntem. Pentru un creștin acea dăruire trebuie să includă și mărturia. Este posibil pentru creștinii convinși să intre în dialog cu hinduși, musulmanii sau evreii convinși, ba chiar și cu sincretiștii, fără a ceda din convingerile lor fundamentale. Acest lucru trebuie făcut în acel spirit pe care Hocking l-a definit ca «cinstire pentru cinstire». Credința după care creștinii cunosc izvorul adevărului divin nu înseamnă că ei nu au nimic de învățat de la oamenii de alte credințe. Aceia dintre noi care au avut privilegiul de a participa la astfel de discuții ne-am găsit adesea umiliți și stimulați de mărturia unei adevărate devoțiuni de credință nestrămutată față de adevăr așa cum acesta este înțeles de adepții celorlalte religii» [644]. Adevăratul dialog are loc în profunzimea personală ultimă a partenerilor [645] și, ca atare, devine un fenomen uman. El aparține persoanei umane care se deschide pentru a fi înțeleasă și dă mărturie pentru a face pe alții să înțeleagă. Numai așa poate să apară o viață comună genuină în care adevărul divin să stimuleze neliniștea după împlinire și perfecțiune. Astfel, dialogul devine o necesitate imediată, o necesitate esențială pentru transmiterea conținutului credinței și a adevărului pur religios, căci «calea pe care vine credința în om este un alt om» [646].

Revelația este comunicată prin om ; un om trimis pentru a mărturisi unui alt om. Însă prin om lucrează însuși Dumnezeu. Iisus a promis Apostolilor că va fi cu ei și îi va întări în mărturia lor pînă la sfîrșitul veacurilor. Lucrarea divină prin om este acceptată de aproape toate religiile, într-o formă sau alta, în funcție de concepția despre Divinitate. Important într-un dialog nu este conținutul imediat empiric în care este îmbrăcată această lucrare, ci faptul în sine ; faptul că omul este vehiculul, instrumentul mărturiei divine. Prin această recunoaștere reciprocă se poate ajunge la o întărire și afirmare a propriei noastre persoane. «Intimitatea ființei mele poate, de asemenea, să fie afirmată prin altul, grație unui act de credință împlinit față de mine, care vizează actul prin care mă afirm eu însumi în libertate și care, într-un anume sens, chiar

644. W. A. Visser't Hooft, *No Other Name*, SCM Press, 1963, p. 117 și urm.

645. K. Klostermeier, *Hindu and Christian in Vrinbadan*, SCM Press, 1969, p. 98.

646. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 14.

îl depășește, întărind uzul ce-l fac eu de libertate, care nu-mi inspiră întotdeauna atîta încredere cîtă am eu în altul, lăsîndu-mi adesea multă îndoială. Încît eu sînt susținut de altul în afirmarea nu numai a ceea ce sînt, ci și a ceea ce pot și trebuie să fac» [647]. În altă ordine de idei, dialogul nu este necesar numai ca mărturie, ca instrument de transmitere a credinței, ci și ca întăritor și stimulent spre creștere ființială, la baza căreia stă credința : «Este admirabilă întocmirea aceea care face ca credința ce o am în existența altora să fie condiția mărturiei ce mi-o dau ei, mărturie de care am lipsă» [648].

Prin dialog omul își arată responsabilitatea sa față de un alt om. Cel care intră într-un dialog sincer și creator se identifică cu aspirațiile spre unitate, spre solidaritate umană. Conștiința responsabilității față de semeni este un postulat coexistent cu omul. Este prima poruncă sădită în om de la creare după chipul divin [649]. Omul are responsabilitate față de aproapele, ca o poruncă ce-l transcende, întrucît cel care i-a dat-o, cel care a sădit-o în el a fost Dumnezeu. Recunoașterea responsabilității este o recunoaștere implicită și a credinței în cel ce o dă și a valorii ființiale egale a semenului. În acest sens are loc o naștere spirituală a unui om din altul, iar prin stabilirea unei comuniuni între ei se realizează transmiterea credinței care este nu numai o operă a oamenilor, ci în primul rînd a lui Dumnezeu [650]. La baza comuniunii umane în dialog nu se va mai afla principiul independenței absolute, a nerecunoașterii altora, ci al unei independențe în interdependență, ceea ce înseamnă că individualul primește valoare în relație și conlucrare cu celelalte părți din afară.

În concluzie, privit în perspectiva antropologiei teologice sau religioase, dialogul interreligios nu numai că este posibil, dar este și de dorit. Este posibil, deoarece în esența sa este un fenomen uman; este de dorit, fiindcă în dialog omul se împlinește și ajunge la o mai profundă cunoaștere a sa, a condiției sale și a menirii sale.

Pînă acum nu se poate vorbi de un dialog adevărat. Întrunirile religioase au reprezentat mai mult un semn al dorinței oamenilor de diferite credințe de a ieși din închistare și de a se cunoaște. Acestea pot constituit un preambul, o pregătire, de altfel necesară, în procesul de formulare și plămădire a oricărui dialog.

Dăm mai jos cîteva premize ce decurg din antropologia teologică și care pot deveni subiecte ale dialogului interreligios.

1. În natura sa omul este o convergență a finitului și infinitului, a lumii empirice și a lumii spirituale ; este un microcosmos.

647. Louis Lavelle, *De l'Acte*, p. 100, apud : Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 23.
648. Louis Lavelle, *op. cit.*, p. 99, apud, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 24.
649. Pentru detalii : † P. S. Antonie Plămădeală, *Biserica Slujitoare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă București, 1972, p. 21 și urm.
650. Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 26.

2. Ca unitate a lumii materiale și spirituale, el poartă mărturie nemijlocită a unor posibilități ființiale nebănuite, fiind același pretutindeni.

3. Pentru împlinirea potențialului ființial din om, acesta are nevoie de toate valorile umane și spirituale. Aceste valori nu pot fi cunoscute prin închistare, ci numai prin punerea lor în lumină și prin dialog.

4. În virtutea statutului său ființial, omul este și propagator al credinței, ceea ce înseamnă recunoașterea lucrării lui Dumnezeu prin om.

5. Fiind același pretutindeni, omul este parte integrantă a unei solidarități ființiale universale. Această solidaritate trebuie să se manifeste în grija față de semeni, față de nevoile și aspirațiile lor, față de ceea ce fiecare reprezintă în societatea umană în general și în fața lui Dumnezeu.

6. Demnitatea, vocația și destinația omului, premiză care polarizează în focarul său toate celelalte premize.

îl depășește, întărind uzul ce-l fac eu de libertate, care nu-mi inspiră întotdeauna atîta încredere cîtă am eu în altul, lăsîndu-mi adesea multă îndoială. Încît eu sînt susținut de altul în afirmarea nu numai a ceea ce sînt, ci și a ceea ce pot și trebuie să fac» [647]. În altă ordine de idei, dialogul nu este necesar numai ca mărturie, ca instrument de transmitere a credinței, ci și ca întăritor și stimulent spre creștere ființială, la baza căreia stă credința : «Este admirabilă întocmirea aceea care face ca credința ce o am în existența altora să fie condiția mărturiei ce mi-o dau ei, mărturie de care am lipsă» [648].

Prin dialog omul își arată responsabilitatea sa față de un alt om. Cel care intră într-un dialog sincer și creator se identifică cu aspirațiile spre unitate, spre solidaritate umană. Conștiința responsabilității față de semeni este un postulat coexistent cu omul. Este prima poruncă sădită în om de la creare după chipul divin [649]. Omul are responsabilitate față de aproapele, ca o poruncă ce-l transcende, întrucît cel care i-a dat-o, cel care a sădit-o în el a fost Dumnezeu. Recunoașterea responsabilității este o recunoaștere implicită și a credinței în cel ce o dă și a valorii ființiale egale a semenului. În acest sens are loc o naștere spirituală a unui om din altul, iar prin stabilirea unei comuniuni între ei se realizează transmiterea credinței care este nu numai o operă a oamenilor, ci în primul rînd a lui Dumnezeu [650]. La baza comuniunii umane în dialog nu se va mai afla principiul independenței absolute, a nerecunoașterii altora, ci al unei independențe în interdependență, ceea ce înseamnă că individualul primește valoare în relație și conlucrare cu celelalte părți din afară.

În concluzie, privit în perspectiva antropologiei teologice sau religioase, dialogul interreligios nu numai că este posibil, dar este și de dorit. Este posibil, deoarece în esența sa este un fenomen uman; este de dorit, fiindcă în dialog omul se împlinește și ajunge la o mai profundă cunoaștere a sa, a condiției sale și a menirii sale.

Pînă acum nu se poate vorbi de un dialog adevărat. Întrunirile religioase au reprezentat mai mult un semn al dorinței oamenilor de diferite credințe de a ieși din închistare și de a se cunoaște. Acestea pot constituit un preambul, o pregătire, de altfel necesară, în procesul de formulare și plămădire a oricărui dialog.

Dăm mai jos cîteva premize ce decurg din antropologia teologică și care pot deveni subiecte ale dialogului interreligios.

1. În natura sa omul este o convergență a finitului și infinitului, a lumii empirice și a lumii spirituale ; este un microcosmos.

647. Louis Lavelle, *De l'Acte*, p. 100, apud : Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 23.
648. Louis Lavelle, *op. cit.*, p. 99, apud, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 24.
649. Pentru detalii : † P. S. Antonie Plămădeală, *Biserica Slujitoare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă București, 1972, p. 21 și urm.
650. Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 26.

2. Ca unitate a lumii materiale și spirituale, el poartă mărturie nemijlocită a unor posibilități ființiale nebănuite, fiind același pretutindeni.

3. Pentru împlinirea potențialului ființial din om, acesta are nevoie de toate valorile umane și spirituale. Aceste valori nu pot fi cunoscute prin închistare, ci numai prin punerea lor în lumină și prin dialog.

4. În virtutea statutului său ființial, omul este și propagator al credinței, ceea ce înseamnă recunoașterea lucrării lui Dumnezeu prin om.

5. Fiind același pretutindeni, omul este parte integrantă a unei solidarități ființiale universale. Această solidaritate trebuie să se manifeste în grija față de semeni, față de nevoile și aspirațiile lor, față de ceea ce fiecare reprezintă în societatea umană în general și în fața lui Dumnezeu.

6. Demnitatea, vocația și destinația omului, premiză care polarizează în focarul său toate celelalte premize.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVA

a) *Texte sacre, enciclopedii şi dicţionare*

1. *Sfînta Scriptură*, Bucureşti, 1968.
2. *The Common Bible* (Sf. Scriptură editată în limba engleză de către ortodocşi, romano-catolici şi protestanţi), London, 1973.
3. *Coranul*, traducere după originalul arabic, însoţită de o introducere de Dr. Silvestru Isopescul, Cernăuţi, 1912.
4. *The Koran Interpreted*, trad. de A. J. Arberry, 2 volume, Londra, 1955.
5. *The Koran*, trad. de J. M. Rodwell, London, 1948.
6. *Le Koran*, trad. de M. Kasimirski, Paris, 1921.
7. *The Sacred Books of the East*, ed. Max Müller, Clarendon Press, Oxford, 1879—1910. Am folosit această colecţie pentru majoritatea textelor hinduse şi budiste. Acolo unde am utilizat alte traduceri s-a făcut trimiterea necesară.
8. *The Wisdom of India*, ed. de Lin Yutang, London, 1956.
9. *The Ramayana and Mahabharata*, trad. versificată de Romesh Dutt, Everyman's Library, London, 1966.
10. *The Bhagavad Gita*, trad. în engleză de R. C. Zaehner, London, 1969.
11. *Bhagavad Gita*, trad. în româneşte de Al. George, Bucureşti, 1971. Cartea mai cuprinde şi Samkhya Karika şi Tarka Samgraha.
12. *Hindu Scriptures*, trad. în engleză de R. C. Zaehner, Everyman's Library, London, 1966.
13. *Buddhist Scriptures*, trad. în engleză de Edward Conze, London, 1959.
14. *Buddhism în Translations*, trad. în engleză de H. C. Warren, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1900.
15. *Lankavatara Sutra*, trad. în engleză de D. T. Suzuki, London, 1973. Acest text reprezintă expunerea filozofică a budismului mahayana.
16. *Ancient Near Eastern Texts related to the Old Testament*, ed. de J.B. Pritchard, Priceton University Press, 1965.
17. Vigouroux, F., *Dictionnaire de la Bible*, vol. I—III, Paris, 1912.
18. *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, 1923.
19. *Baker's Dictionary of Theology*, Baker Book House, 1972.
20. *A Dictionary of Christian Ethics*, John Macquarrie (ed.), SCM Press, 1967.
21. *The Westminster Dictionary of Church History*, Jerald Brauer (ed.), The Westminster Press, Philadelphia, 1971.
22. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Hastings, J., (ed.), vol. I—XII.
23. Larousse, *Encyclopedia of Mythology*, Paul Hamly, London, 1965.
24. *Everyman's Dictionary of non-Classical Mythology*, Edgerton Sykes, (autor), London, 1961.
25. *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature*, John Dowson (autor), ed. a 10-a, Londra, 1961.

*** Includem în această listă numai cărţile mai semnificative la care au fost făcute referiri în text.**

b. *Cărţi*

— Arabi, Muhyi-d-din Ibn, *La sagesse des prophètes*, traduit par Titus Burckhardt, Editions Abin Michel, Paris, 1974.
— Albright, W. F., *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1957.
— Anderson, J. N. D., *Christianity and Comparative Religion*, a 3-a retipărire, Inter-Varsity Press, London, 1973.
— Arberry, A. S., *Sufism*, London, 1950.
— Amstrong, A. H., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, At the University Press, 1967.
— Amstrong, A. H., şi Markus, R. A., *Christian Faith and Greek Philosophy*, London, 1964.
— Auboyer, Jeannine, *Viaţa cotidiană în India Antică*, trad. de Achim Popescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.
— Berdyaev, Nicolai, *Slavery and Freedom*, New York, 1944.
— Bigg, C., *The Christian Platonists*, Oxford, 1886.
— Birch, L. Ch., *Nature and God*, London, 1966.
— Bleeker, C. J., şi Geo Widengren, *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*, vol. I şi II, E. J. Brill, Leiden, 1969 şi 1971.
— Brandon, S. G. F., *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester University Press, 1962.
— Idem, *Creation Legends of the Ancient Near East*, Hodder and Stoughton, 1963.
— Bria, Ioan, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creştine*, teză de doctorat în «Studii Teologice», an. XX, nr. 1—2/1968, p. 1—170.
— Buber, M., *I and Thou*, T. and T. Clark, 1944.
— Buber, M., *Between Man and Man*, The Fontana Library, Collins, 1964.
— Carpenter, J. E., *Theism in Medieval India*, London, 1926.
— Chadhuri, H. şi F. Spigelberg, *The Integral Philosophy of Sri Aurobindo*, George Allen and Unwin Ltd., 1960.
— Chédel, André, *Itinéraire spirituel*, Editions du Mont-Blanc, 1944.
— Childs, B. S., *Myth and Reality in the Old Testament*, SCM Press, London, 1960.
— Clement, Olivier, *Questions sur l'homme*, Stock, 1972.
— Conze, E., *Buddhist Meditation*, London, 1956.
— Conze, E., *Buddhism. Its Essence and Development*, London, 1958.
— Copleston, F. A., *A History of Philosophy*, Burns and Oates, Washbourne Ltd., 1944.
— Cornelis, Etienne, *Valeurs chrétiennes des Religions non Chrétiennes*, Les Editions du Cerf, Paris, 1965.
— Cragg, Keneth, *The Call of the Minaret*, Oxford, 1956.
— Cuttat, J. A., *The Encounter of Religions. A Dialogue between West and the Orient*, Desclée Company, New York, 1937.
— Das, S. K., *A Studi of Vedanta*, University of Calcutta, 1937.
— Dasgupta, S. A., *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, 1922.
Idem, *Indian Idealism*, Cambridge, 1962.
Idem, *Yoga Philosophy in relation to other Systems of Indian Thought*, Chicago, 1930.
— Davidson, Ellis, H. R., *Gods and Myths of Northern Europe*, A Pelican Original, London, 1964.
— Davies, J. L., *On the Nature of Man*, Mentor Books, 1961.
— Deussen, Paul, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Edition, 1966.
— Idem, *The System of Vedanta*, Chicago, 1912.
— Dufrene, Mikel, *Pentru Om*, Bucureşti, 1971.
— Dumoulin, A., *A History of Zen Buddhism*, Faber and Faber, London, 1963.
— Eichrodt, W., *Man in the Old Testament*, London, 1954.
— Idem, *Theology of the Old Testament*, 2 volume, S.C.M., Press, London, 1954.
— Eliade, M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, Payot, Paris, 1976.
— Idem, *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, Paris, 1968.
— Idem, *From Primitives to Zen*, Collins, 1967.

— Idem, *Yoga, Immortality and Freedom*, London, 1958.
— Idem, *Myths, Dreams and Mysteries*, The Fontana Library, 1968.
— Eliot, Ch., *Hinduism and Buddhism*, 3 volume, London, 1925.
— Epstein, Isidore, *Judaism*, A Pelican Original, 1964.
— Farquhar, J. H., *Modern Religious Movements in India*, 1915.
— Idem, *The Crown of Hinduism*, Oxford University Press, Oxford, 1919.
— Fingarette, H., *The Self in Transformation*, New York, 1965.
— Frankfort, H., și alții, *Before Philosophy*, A Pelican Book, 1964.
— Fraser, J., *The Golden Bough*, London, 1900.
— Fromm, Erick, și alții, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, Harper Colophon Books, New York, 1970.
— Gilson, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, London, 1955.
— Glasenapp, H., von., *Mystères bouddhistes*, Paris, 1944.
— Idem, *Les littératures de l'Inde des origines à l'epoque contemporaine*, Payot, Paris, 1963.
— Gough, A. E., *The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics*, London, 1882.
— Granet, M., *La Pensée Chinoise*, Paris, 1950.
— Grousset, R., *Les Philosophies indiennes*, vol. I și II, Desclée de Brouwer, Paris, 1931.
— Grünberg, L., *Axiologia și condiția umană*, Biblioteca de Filozofie și Sociologie, București, 1972.
— Guenon, R., *Man and His Becoming according to the Vedanta*, London, 1945.
— Guillaume, A., *Islam*, A Pelican Original, London, 1966.
— Gulian, C. I., *Antropologie filozofică*, Biblioteca de Filozofie și Sociologie, București, 1972.
— Gurney, O. R., *The Hittites*, A Pelican Original, London, 1964.
— Hilliard, F., *Man in Eastern Religions*, London, 1946.
— Hiriyanna, M., *The Essentials of Indian Philosophy*, London, 1949.
— Idem, *Outlines of Indian Philosophy*, London, 1967.
— Höltker, G., *The Religions of Mexico and Peru*, London, 1959.
— Hooke, S. H., *Babylonian and Assyrian Religion*, Oxford, 1962.
— Hooke, S. H. *Middle Eastern Mythology* (texte), A Pelican Book, 1966.
— Huxley, A., *A Perennial Philosophy*, Fontana Books, 1966.
— Imschoot van, P., *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. II, Desclée and CIe., Editeurs, 1956.
— James, E. O., *The Ancient Gods*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1960.
— Idem, *The Concept of Deity. A Comparative and Historical Study*, London, 1950.
— Idem, *History of Religions*, Hodder and Stoughton, 1964.
— Idem, *Christianity and other Religions*, Hodder and Stoughton, 1968.
— Jevons, F. B., *Introduction to the History of Religions*, London, 1902.
— Keith, A. B., *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 volume, Harvard, 1925.
— Idem, *The Samkhya System*, London, 1918.
— Kramer, S. N., *Sumerian Mythology*, New York, 1961.
— Kraemer, H., *World Cultures and World Religions: The Coming Dialogue*, Lutterworth Press, 1960.
— Idem, *Religion and the Christian Faith*, Lutterworth Press, London, 1956.
— Kumarappa, B., *The Hindu Concept of Deity*, London, 1934.
— Lagrange, Garrigou, *Christian Perfection and Contemplation*, Herder Book Co., London, retip. în 1958.
— Lan, Fung Yu-, *A History of Chinese Philosophy*, 2 vol., Princeton, 1972.
— Latourette, K. S., *Introducing Buddhism*, Friendship Press, New York, 1956.
— Leeuw, van der, G., *Religion in Essence and Manifestation*, London, 1938.
— Le Fevre, Perry, *Understandings of Man*, Philadelphia, 1966.
— Leisegang, H., *La Gnose*, Payot, Paris, 1951.
— Lossky, V., și Marshall, J., *Value and Existence*, London, 1935.
— MacKenzie, R. A. F., *Faith and History in the Old Testament*, London, 1963.

— Macnicol, N., *Indian Theism*, Oxford, 1915.
— Marcu, Grigorie, *Antropologia paulină*, Sibiu, 1936.
— Maringer, Johannes, *The Gods of the Prehistoric Man*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1960.
— Maslow, A. H., (editor), *New Knowledge in Human Values*, Chicago, 1971.
— Maspero, H., *Le Taoïsme*, dans Melanges posthumes, vol. 2, Paris, 1970.
— Meland, B. E., *The Realities of Faith. The Revolution in Cultural Forms*, Oxford University Press, 1962.
— Meyendorff J., și McLelland, Joseph, *The New Man*, Agora Books, 1973.
— Mihălcescu, I., *Istoria religiunilor lumii*, Cugetarea, București, 1946.
— Idem, *Cosmogoniile popoarelor civilizate din antichitate; cosmogonia biblică și cosmogonia modernă*, Pitești, 1907.
— Müller, E., *Histoire de la mystique juive*, Payot, Paris, 1950.
— Murti, K. S., *Revelation and Reason in Advaita Vedanta*, Andhura University, 1961.
— Newbigin, Leslie, *A Faith for this one World*, Myvern Books, S.C.M. Press, 1965.
— Nicolaescu, N. I., *Sensul vieții sociale după Noul Testament*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1946.
— Nida, E. A., *Introducing Animism*, Friendship Books, New York, 1956.
— Niebuhr, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Understanding*, 2 volume, London, 1941.
— Noss, J. B., *Man's Religions*, ed. a 3-a, London, 1963.
— Otto, Rudolf, *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident. Distinction et unité*, Payot, Paris, 1951.
— Panikkar, Raymond, *The Hidden Christ of Hinduism*, London, 1964.
— Idem, *Avatar and Incarnation*, London, 1970.
— Parrinder, Geoffrey, *Upanishads, Gita and the Bible*, Faber and Faber, 1962.
— Idem, *Comparative Religion*, London, 1962.
— Pitt, Malcon, *Introducing Hinduism*, Friendship Press, New York, 1955.
— Plămădeală, Antonie, *Biserica Slujitoare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1972.
— Popescu, Dumitru, *Ecclesiologia romano-catolică după documentele celui de al doilea Conciliu Vatican și ecourile lui în teologia contemporană*, teză de doctorat, București, 1972.
— Poussin, de la Vallée, L., *Bouddhisme. Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique*, Paris, 1925.
— Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, 2 vol., London, 1925.
— Idem, *The Vedanta according to Samkhara and Ramanuja*, London, 1928.
— Idem, *The Hindu View of Life*, Oxford, 1926.
— Idem, *Eastern Religions and Western Thought*, London, 1939 și 1969.
— Idem și Raju, P. T. (editori), *The Concept of Man*, ed. a 2-a, London, 1966.
— Rahman, Fazlur, *Islam*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1966.
— Ravier, A., și alții (editori), *La mystique et les mystiques*, Desclée de Brouwer, 1965.
— Reichelt, K. L., *Religion in Chinese Garment*, Lutterworth Press, London, 1951.
— Idem, *Meditation and Piety in the Far East*, Lutterworth Press, London, 1953.
— Reischauer, A. K., *The Nature and Truth of the Great Religions*, Tokyo, 1966.
— Roy, A. P., *The Quest for Infinite*, Calcutta, 1958.
— Ruth, Reyna, *The Concept of Maya*, London, 1962.
— Saurat, Denis, *Histoire des Religions*, Paris, 1933.
— Saux, (le) Dom, *Sagesse hindoue. Mystique chrétienne du Védanta à la Trinité*, Editions du Centurions, Paris, 1965.
— Scholem, Gershom, G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, London, 1951.
— Sen, K. M., *Hinduism*, A Pelican Original, London, 1965.
— Sherrington, Ch., *Man on His Nature*, Cambridge, 1963.

— Shinn, R. L., *Man : The New Humanism*, vol. IV, în colecția «New Directions in Theology Today», Philadelphia, 1968.
— Silva (de) Lynn A., *Creation, Redemption, Consummation in Christian and Buddhist Thought*, Chiengmai, Thailanda, 1964.
— Smart, N., *The Yogi and the Devotee*, London, 1968.
— Idem, *The Religious Experience of Mankind*, Collins, 1971.
— Smart, N., *A Dialogue of Religions*, SCM Press, 1960.
— Smaith H. D., *Chinese Religion*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1968.
— Smith, W. R., *The Religion of the Semites*, a 3-a retipărire, London, 1959.
— Söderblom, N., *The Living God*, Oxford University Press, 1939.
— Soustelle, J., *The Daily Life of the Aztecs*, A Pelican Book, 1964.
— Stăniloae, D., *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, Sibiu, 1943.
— Strauss, Claude, Levi-, *Le Cru et Le Cuit*, Paris, 1964.
— Idem, *Du Miel aux Cendres*, Paris, 1966.
— Idem, *L'origine des manières de table*, Paris, 1968.
— Idem, *L'homme nu*, Paris, 1971.
— Streeter, B. H., *The Buddha and the Christ*, London, 1932.
— Suzuki, D. T., *Mysticism : Christian and Buddhist*, The Macmillan Company, 1957.
— Idem, *The Essentials of Zen Buddhism*, London, 1963.
— Idem, *On Mahayana, Buddhism*, Harper Torch Books, 1968.
— Tagore, R., *The Religion of Man*, Unwin Books, 1963.
— Thomas, E. J., *The History of Buddhist Thought*, London, 1933.
— Thomas, M. M., *The Acknowledged Christ of the Indian Renaiscence*, London, 1969.
— Thomas, O. C., (Ed.), *Attitudes toward Other Religions*, Forum Books, SCM Press, London, 1969.
— Tillich, P., *Christianity and the Encounter of the World Religions*, Columbia University Press, London, 1964.
— Idem, *The Courage to be*, The Fontana Library, 1952.
— Idem, *The Shaking of the Foundations*, Pelican Books, 1966.
— Tin, Mang Pe., *Buddhist Devotion and Meditation. An Objective Description and Study*, S.P.C.K., London, 1964.
— Toynbee, A., *An Historian Approach to Religion*, Oxford University Press, 1956.
— Trethowan, Illtyd, *Mysticism and Theology. An Essay in Christian Metaphysics*, Geoffrey Chapman, 1975.
— Turville-Petre, E. O. G., *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1964.
— Vaillant, G. C., *Aztecs of Mexico*, Pelican Books, 1965.
— Varenne, J., *Zarathushtra et la tradition mazdéenne*, Edition du Seuil, Paris, 1966.
— Vasilescu, Em., *Istoria Religiilor*. Manual pentru Institutele Teologice ale Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1975.
— Visser't Hooft, W. A., *No Other Name*, SCM Press, London, 1963.
— Zaehner, R. C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, 1951.
— Idem, *The Teaching of the Magi*, London, 1956.
— Idem, *Mistycism Sacred and Profane*, Oxford, 1956.
— Idem, *At Sundry Times*, Faber and Faber, 1958.
— Idem, *Concordant Discord. The Interdependence of Faiths*, At Clarendon Press, Oxford, 1970.
— Zimmer, H., *The Philosophy of India*, London, 1971.
— Idem, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Bollingen Series, Princeton, 1972.
— Waddel, L. A., *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, ed. a 2-a, Cambridge, 1959.
— Watts, W. Allen, *The Way of Zen*, A Pelican Book, 1965.
— Wenz, W. Y., *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, Oxford, 1968.
— Wilson, Christy, J., *Introducing Islam*, Friendhsip Press, New York, 1956.
— Wolff, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, Chr. Kaiser Verlag, 1973.
— Woods, J. N., *The Yoga System of Patanjali*, Harvard, 1914.

CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN MARILE RELIGII

— Rezumat —

Omul a fost obiectul studiilor religioase comparate în repetate rînduri. Totuși, subiectul nu a fost epuizat. Ori de cîte ori acest subiect este preluat se descoperă noi perspective și posibilități de înțelegere.

Omul este obiect al tuturor religiilor. Este același pretutindeni și astfel toate religiile, fie că vin de la Dumnezeu, fie că sînt căutări omenești după Dumnezeu sau după starea de nemurire, sînt centrate în jurul omului. Ele sînt un dar direct sau indirect dat omului, care să-l ajute să-și depășească condiția sa finită. Pornind de la o astfel de premiză, autorul, teolog ortodox, încearcă să facă o evaluare pozitivă a ceea ce omul este și reprezintă în marile religii ale lumii.

După o scurtă introducere, care de fapt este o prezentare succintă a concepțiilor religioase despre om de-a lungul veacurilor, autorul studiază concepția despre om folosind următorul tipar : originea omului, natura omului, omul în comunitate și destinul uman. După ce a prezentat învățăturile marilor religii asupra acestor probleme, el le evaluează în mod comparativ, încercînd să scoată în evidență nu numai ceea ce le separă ci și acele aspecte doctrinare care ar putea duce la posibile puncte de convergență și astfel să stimuleze o viitoare întrunire doctrinară a marilor religii.

Autorul ajunge la concluzii pozitive prin aceea că el nu consideră religiile ca fiind incompatibile cu un dialog religios. Dimpotrivă, el sugerează că, spre deosebire de alte învățături doctrinare, concepția despre om este mult mai adecvată pentru un dialog interreligios. Marile religii se deosebesc deoarece ele nu vorbesc despre unul și același lucru. Învățăturile centrale ale marilor religii nu sînt aceleași și ca urmare credința lor nu este aceeași. Însă întrucît omul este același pretutindeni, el poate deveni o premiză folositoare pentru un viitor dialog. Cîteva premize pentru un astfel de dialog sînt sugerate :

1. În natura sa omul este o convergență a finitului și infinitului, a lumii empirice și a lumii spirituale ; este un microcosmos.

2. Ca unitate a lumii materiale și spirituale el aduce mărturie nemijlocită a unor posibilități ființiale nebănuite, fiind același pretutindeni.

3. Pentru împlinirea potențialului ființial din om, acesta are nevoie de toate valorile umane și spirituale. Aceste valori nu pot fi cunoscute prin închistare, ci prin punerea lor în lumină și prin dialog.

4. În virtutea statutului său ființial, omul este și propagator al credinței, ceea ce înseamnă recunoașterea lucrării lui Dumnezeu prin om.

5. Fiind același pretutindeni, omul este parte integrantă a unei solidarități ființiale universale. Această solidaritate trebuie să se manifeste în grija față de semeni, față de nevoile și aspirațiile lor, față de ceea ce fiecare reprezintă în societatea umană în general și în fața lui Dumnezeu.

Pe parcursul lucrării sale, autorul s-a restrîns la ceea ce a crezut că este esențial pentru a-și dovedi tezele sale. El nu a pornit la un studiu detaliat al concepției despre om în marile religii, ci la un studiu al elementelor esențiale din concepția despre om în marile religii. Aceste elemente esențiale se află în directă corelație cu credința religioasă.

Concluziile sale sînt cele ale unui teolog ortodox care vede lumea și omul în procesul lor natural spre eterna îndumnezeire ; un dar înăscut ce vine de la Dumnezeu ; un dar dat prin creație, dar și o poruncă.

THE CONCEPT OF MAN IN THE GREAT RELIGIONS

— A Summary —

Man as a subject-matter for comparative religious studies has been dealt with time and again. Nevertheless the topic was not exhausted. Whenever one tackles the problem, one is almost certain to discover new perspectives and possibilities for further understanding.

Man is a subject-matter for all religions. He is the same everywhere, and all religions, whether they come from God or whether they are human strivings in search for God or for an eternal state, all are man centred. They are a direct or indirect help granted to man so that he may avercome his finite condition. Starting from such a premise, the author, an Orthodox theologian, attempts to make a positive evalution of what man is and represents in the great religions of the world.

After a short introduction, wich is in fact a concise presentation of the religious concepts of man throughout the ages, the author studies the concept of man using the following pattern: the origin of man; the nature of man; man in community and human destiny. Having presented the teachings of the great religions on these topics, he then goes further and looks at these topics comparatively, trying to point out not only the separating points, but also those doctrinal aspects which might lend themselves to possible points of convergence and lead thus to a future doctrinal encounter among the great religions.

The author reaches positive conclusions in that he does not consider the great religions to be incompatible for dialogue. On the contrary, he suggests that, unlike any other doctrinal item, the concept of man is more feasible to an interreligious dialogue. The great religions differ in that they do not speak of one and the same thing. The central doctrines of the great religions are not the same, and as such their faith is not the same. But as man is the same everywhere, he can become a useful premise for a future dialogue. Several premises are suggested for such a dialogue:

1. In his very being man is a convergence between the infinite and the finite, between the empirical world and the transcendent world: he is a microcosm.

2. As he is a unity of the material and spiritual world, he bears a direct witness to certain ontological potentialities, as he is the same everywhere.

3. In order to bring to fruition the ontological potentiality in him, man is in need of all human and spiritual values. These values cannot be known if one keeps to one's limits. It is necessary to make them known and enter in an open dialogue.

4. By virtue of his ontological status, man also becomes a preacher of faith; and this is nothing else but a recognition of God's work through man.

5. As he is the same everywhere, man is an integral part of a universal existential solidarity. This solidarity should make itself felt in the care for our fellow human beings, for their needs and aspirations, and for everything that man represents in our human society and before God.

In the short span of his work, the author restricted himself to what he thought to be essential to prove his theses. He did not undergo a detail study of the concept of man in the great religions, but a study of the essentials in the concept of man in the great religions. And these essentials bear a direct relation to the religious faith.

His conclusions are those of an Orthodox theologian who sees the world and man in their natural process toward the eternal theosis; an inbuilt gift that comes from God: a gift of creation and a commandment.

CURRICULUM VITAE

Sînt născut la 1 ianuarie 1942 în orașul Brașov, din părinții Lazăr și Floriță Rus. Am absolvit Școala de cîntăreți bisericești și Seminarul teologic din Caransebeș în 1960. Între 1960—1964 am frecventat cursurile Institutului teologic de grad universitar din Sibiu, pe care l-am absolvit cu teza: «Calvinismul și luteranismul, istoric, mărturisiri de credință și critică». În toamna aceluiași an m-am înscris la Cursurile pentru doctorat ale Institutului teologic universitar din București. În 1965 am fost trimis să studiez la Universitatea din Oxford cu o bursă acordată de către Consiliul Ecumenic al Bisericilor.

Din 1969 am ocupat diferite funcții în cadrul Serviciului de Relații Externe Bisericești al Patriarhiei Române, printre care și cea de redactor al revistei «Romanian Orthodox Church News Bulletin».

La 1 noiembrie 1976 am fost numit asistent în cadrul secției de Teologie sistematică la Institutul teologic universitar din București.

Cursurile de doctorat le-am absolvit în anul 1974 prin promovarea examenului aprofundat de admisibilitate.

DECLARAȚIE

Subsemnatul *Rus Remus* declar că teza de doctorat intitulată *Concepția despre om în marile religii* îmi aparține în întregime și la întocmirea ei nu am folosit altă bibliografie decît cea menționată pe parcursul lucrării în note și în lista bibliografică.

Rus Remus

CUPRINSUL

Prefață de Pr. Prof. Dr. Corneliu Sîrbu 3
Introducere 7

Capitolul I

Originea omului 22
Originea omului în hinduism 23
Originea omului în budism 26
Crearea omului în iudaism 33
Crearea omului în creștinism 36
Crearea omului în islam 41

Capitolul II

Natura omului 44
Trupul în hinduism 44
Trupul în budism 47
Trupul în iudaism 48
Trupul în creștinism 50
Trupul în islam 52
«Sufletul» în hinduism 53
«Sufletul» în budism 61
Sufletul în iudaism 63
Sufletul în creștinism 67
Sufletul în islam 71

Capitolul III

Comunitatea umană 75
Comunitatea umană în hinduism 76
Comunitatea umană în budism 82
Comunitatea umană în iudaism 86
Comunitatea umană în creștinism 92
Comunitatea umană în islam 99

Capitolul IV

Credința în viața de apoi 104
Viața de apoi în hinduism 104
Credința în viața de apoi în budism 114
Credința în viața de apoi în iudaism 123
Credința în viața de apoi în creștinism 129
Credința în viața de apoi în islam 137

Capitolul V

Reflecții și comparații 143
Dialogul interreligios din perspectiva antropologiei teologice 191
Bibliografie selectivă 198
Rezumat în limba română 201
Rezumat în limba engleză 202
Curriculum vitae 203
Declarație 203